دار مصر المحروسة

الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشي

دراسة ونصوص

د. جوزيبي سكاتولين
أحمد حسن أنور

تصدير

د. زينب عفيفي شاكر

الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشى (ت ٤٠٦ هـ)

دراسة ونصوص

الكتاب : الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشي (ت ٤٠٦ هـ)
دراسة ونصوص
المؤلف : د. جوزيبي سكاتولين - أحمد حسن
الطبعة الأولى : القاهرة ٢٠٠٩
الناشر : دار مصر المحروسة
المدير العام : خالد زغلول
الغلاف : علاء قابيل
الإخراج الفني : طارق يحيى
رقم الإيداع : ٢٩١٢/ ٢٠٠٩

٤٣ ب شارع رمسيس - معروف - القاهرة
ت: ٠٢٢٥٧٨٨٦٧٠ - ف: ٠٢٢٥٧٨٨٦٧١
Email: d_misr_elmahrosa@hotmail.com
misrelmahrosa@yahoo.com

الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشى (ت ٤٠٦ هـ)

دراسة ونصوص

أ. د. جوزيبى سكاتولين
أستاذ التصوف الإسلامى بروما

أحمد حسن أنور
ماجستير فى التصوف الإسلامى

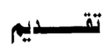
تقديم/ أ. د. زينب عفيفى
رئيس قسم الفلسفة بجامعة المنوفية

القاهرة ٢٠٠٩

التصوف نورٌ مِنَ الحق يدلُّ على الحق، وَخَاطِرٌ مِنهُ يشير إلية
التصوفُ فَناؤكَ عن الكونين لِيَبْقى مكَوِّنُهما
أبو القاسم النصراباذى

الإهداء

إلى كل من يسلك فى سبيل الحق
باحثًا عن أبعاده المتنوعة البديعة
فى كل أشكال تجلياته
خاصة فى أخيه
الإنسان



فى عالم يموج بصراعات عرقية وطائفية... عالم يسوده تيارات سياسية ودينية متباينة متصارعة... عالم أغرقته سيطرة غرائزه المادية على كياناته الاجتماعية والإنسانية فى أمواج متلاطمة مضطربة كانت لها انعكاساتها الخطيرة على قيمه ومبادئه وثقافته وبحيث لم يعد يعرف إلى أين أو متى ستنتهى به أزمته المادية الاقتصادية الراهنة... تصدر بعض الدراسات والأبحاث التى تهتم بإبراز الجوانب الروحانية والوجدانية مؤكدة على أهميتها لإعادة التوازن إلى الحياة الإنسانية المختلة فتمثل شعاع ضوء خافت ينير ظلام البشرية الحالك ويهديها إلى سواء السبيل. هذا ما عبر عنه أ.د. جوزيبى سكاتولين، والباحث أحمد حسن أنور، فى كتابهما الذى صدر بعنوان «الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشى ت ٤٠٦ دراسة ونصوص».

فما أحوجنا اليوم أكثر من أى وقت مضى إلى التصوف كعلم وسلوك لتهدئة النفوس الحائرة، وتهذيب السلوكيات المنحرفة، وترقية الأخلاقيات المتدنية. وقد يبدو للوهلة الأولى أن الكتاب كتاب تراثى يتحدث عن شخصية عبد الملك الخركوشى كأحد الصوفية الذين زخرت بهم الحياة الثقافية فى دولة الإسلام فى القرن الرابع الهجرى بنيسابور. لكن الحقيقة أن هذا الكتاب بما تضمنه من آراء وأفكار، وما عبر عنه من سلوكيات وقيم تميز بها الخركوشى وخاصة ما أُوثر عنه من أنه كان من الذين يشاركون فى حل مشاكل مجتمعهم عن طريق تقديم الخدمات والمساعدات للفقراء والمحتاجين. من دور للمرضى ومدارس ومكتبات إلى جانب اهتمامه فى مؤلفه الشهير «تهذيب الأسرار» والعديد من مؤلفاته الأخرى. مما يشير إلى أننا أمام شخصية إسلامية كانت لها رؤيتها الواقعية لمفهوم التصوف ومدى ارتباطه بظاهر الشريعة، إلى جانب اهتمامه بالمقامات والأحوال والآداب التى يسلكها المريد لتحقيق كماله الأخلاقى، هذا بالإضافة إلى اهتمامه بالمصطلحات الصوفية التى كان لها أثرها فى تكوين لغة صوفية عميقة

ظهرت فيمن جاء بعده من أقطاب الصوفية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن هذه الدراسة اعتمدت على المنهج الدلالى فى دراسة لأهم المصطلحات الصوفية عند الخركوشى وهو مصطلح "المحبة" وهذا يشير إلى أن الهدف هو تقريب التراث من الواقع المعاش ودراسته دراسة منهجية عصرية تلقى الضوء على ما أبدعه أسلافنا العظام فى مجال التراث والثقافة الإسلامية. إذ أوضحت الدراسة وما أسفرت عنه من نتائج أن الخركوشى قد امتلك ما يسمى بالإبداع التركيبى وذلك من خلال رؤيته الانتقائية لمفهوم المحبة من أقوال السابقين عليه وأن هذا المصطلح - المحبة - ذات حركة ديناميكية حيث يتحول من مستوى ظاهر الشريعة إلى الترقى الأخلاقى إلى رؤية المحبوب «رؤية معنوية».

كذلك كان للدراسة المقارنة التى عُقِدت بين كتاب «تهذيب الأسرار» للخركوشى وكتاب «اللمع» للطوسى، وكتاب «الرسالة القشيرية» للقشيرى أثرها الكبير فى تاريخ الحركة الصوفية فى القرن الرابع الهجرى، إذ خرجت بحقيقة مفادها إستفادة الطوسى والقشيرى من مؤلف الخركوشى وتأثرهما به مما يدحض وجهة نظر بعض المستشرقين الذين رجحوا سبقهم للخركوشى واستفادته منهم.

هذا الكتاب الذى أقدم له اليوم تصديرًا والذى قام بتأليفه الدكتور ج سكاتولين، والباحث أحمد حسن وقدما فيه جهدًا كبيرًا وملموسًا سواء فى القسم الأول منه وهو كان فى الأصل رسالة ماجستير كان لى شرف الإشراف عليها ومناقشتها مع د. ج. سكاتولين، أو فى القسم الثانى من الكتاب وهو خاص بنصوص فى بعض المصطلحات الصوفية، إنما يدل دلالة واضحة على مدى حرصهما واهتمامها بدراسة التراث الصوفى الإسلامى وعرضه بصورة منهجية سليمة. وهو بحق يعد إضافة للمكتبة الفلسفية الإسلامية باعتبار أنه يتناول شخصية الصوفى الإسلامى، عبد الملك الخركوشى، فى دراسة مستقلة لأول مرة بالمكتبة العربية مستندًا إلى الموضوعية المنهجية فى العرض والتحليل والمقارنة.

بقلم أ. د. زينب عفيفى

أستاذ الفلسفة الإسلامية



مقدمة فى التصوف

ـ حول التصوف الإسلامى

١ ـ ١: ما التصوف الإسلامى؟

إن التصوف الإسلامى ظاهرة مهمة ومعروفة فى التاريخ الإسلامى عامة. إلا أن هناك بعض التساؤلات حوله لا تزال تطرأ فى ذهن من يتناول هذا الموضوع: ما التصوف؟ وما مكانته فى الإسلام؟ وهل هو إسلامى الطابع أم هو أجنبى ودخيل فى الفكر الإسلامى؟ ما أهم مراحله التاريخية؟ وهل له أهمية للإنسان المعاصر؟ أو قد صار من بقايا موروث قديم لا محل له فى عصرنا العلمى التكنولوجى؟.

هذه بعض من التساؤلات التى تطرح فى حديثنا عند ذكر «التصوف الإسلامى» أو «التصوف فى الإسلام»، وقد تختلف الأجوبة عليها اختلافًا واسعًا. فهناك من يؤيد ويدافع عن فكرة التصوف حتى يجعله محتويًا على الدين كلّه. وهناك من يعارضه ويُدين فكرة التصوف حتى التكفير بحجة أنه خارج عن دين الإسلام بل مضادٌّ له من أساسه. إذن، فإزاء تلك الآراء المختلفة المتضاربة، لا بد للمرء العاقل من أن يتخذ موقفًا حكيمًا بعيدًا عن الأحكام المسبقة والأهواء المتفردة المتحيزة. لذلك رأينا أن أصوب وأعقل طريق فى مواجهة هذه الإشكاليات هو اللجوء إلى الواقع التاريخى الأكثر موضوعية وثقة مع إعادة قراءة مصادره الأصلية على ضوء المناهج العلمية المقبولة عامة فى المراكز العلمية المعاصرة. لذلك رأينا مفيدًا للقارئ أن نقدم هنا بعض الخطوط العامة للتصوف من ناحية تاريخه ومضمونه كما نقرؤها فى مصادره التاريخية كمقدمة عامة للنصوص المعروضة فى هذا الكتاب.

أما من الناحية التاريخية فيمكننا أن نصف التصوف الإسلامى بأنه ظاهرة تاريخية عامة ومهمة فى التاريخ الإسلامى كله، بل هو بلا شك من أهم وأبرز تجلياته. والواقع

أن التصوف الإسلامى يمثل حركة تاريخية واسعة ممتدة عبر قرون طويلة أنتجت إنتاجًا دينيًا وثقافيًا وفنيًا متميزًا فى جملة الحضارة الإسلامية؛ وهذا واقع لا يستطيع أحد آن يُنكره. فقد بدأت هذه الحركة الرُّوحية فى القرن الأول الهجرى مع حركة العباد والزهاد الأوائل من أمثال الحسن البصرى (ت١١٠هـ/ ٧٢٨م) وغيره. ثم تطورت ونمت تلك الحركة الروحية فى القرنين الثانى والثالث الهجريَّين بتعمق عجيب فى خبرة الحب الإلهى من أمثال رابعة العدوية البصرية (ت١٨٥هـ/ ٨٠١م)، حتى أدَّى إلى فكرة الفناء والبقاء فى آمثال الجنيد (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، وإلى غيرها من التبصرات الروحية المتجددة. حتى وصلت إلى مأساة الحسين بن منصور الحلاج (ت٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) فهو يُمثِّل فى التاريخ الإسلامى مظهرًا من مظاهر التوتر بل التصادم بين حركة الفقراء (المتصوفة) وعالم الفقهاء (المتكلمين). بعد مأساة الحلاج اتجهت هذه الحركة الروحية اتجاهين. هناك اتجاه عُرف بالتصوف السُّنىِّ فى القرنين الرابع والخامس الهجريَّين وفيما بعد، فقد اجتهد أصحاب هذا الاتجاه، من أمثال الإمام أبى حامد محمد الغزالى (ت٥٠٥هـ/١١١١م) وغيره، فى إيجاد صيغة التوافق المُقنع بين الخبرة الصوفية الباطنة وظاهرالشريعة الإسلامية. فأنتج هذا الاتجاه الصُوفى السُّنىّ المصنَّفات الصوفية العظيمة المعروفة فى التراث الصوفى، من أمثال «الرسالة القشيرية» للإمام أبى القاسم عبد الكريم القشيرى (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م) وغيرها كثيرة، فابرزها بلا شك كتاب «إحياء علوم الدين» لأبى حامد محمد الغزالى نفسه، الذى يمثل قمة التصوف السُّنىّ. وإلى جانب هذا الاتجاه السُّنىّ ازدهر اتجاه آخر قد توغَّل فى مجالات أكثر نظرية وفلسفية، خاصة عند أصحاب المدرسة المسمَّاة بـ «وحدة الوجود» فى القرنين السادس والسابع الهجريين وفيما بعد، عند عدد من الصوفية من أمثال محيى الدين بن العربى (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) وغيره، كما سنرى فيما يلى. فقد اجتهد أصحاب هذه المدرسة الصوفية فى إيجاد صيغة توافق بين التصوف وبين ما يسمُّونه «باطن الشريعة الإسلامية»، أى معناها العميق والمقصد الأعلى منها. فهذا الاتجاه الصوفى أيضًا أنتج مصنَّفات صوفية عظيمة متشبِّعة بنظريات فلسفية فريدة عميقة مُبدعة، أصبحت من أهم التجليات للفكر الإسلامى عبر القرون. وبعد ذلك، بدءً من القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى فصاعدًا، فقد تطورت حركة التصوف وتوسعت فيما يُعرَف بظاهرة الطرق الصوفية، التى ازدهرت وانتشرت فى العالم الإسلامى كله حتى أيامنا الراهنة. ومن المعروف أن الطرق الصوفية قامت بدور كبير ومُهمٍّ للغاية فى نشر الدين الإسلامى عبر القارات وفى مجال التربية الأخلاقية لعامة الشعوب الإسلامية.

وأما من ناحية المضمون، فمن الصعب أن نقوم بتلخيص فى سطور معدودة الأفكار والتجارب والتبصرات الكثيرة المتنوعة التى أتت بها هذه الحركة الروحية عبر التاريخ. فلنذكر هنا فقط بعض التعريفات العامة للتصوف الإسلامى التى قد تُبْرِز بعضًا من ملامحه الرئيسية الجوهرية.

ويقول أحد أبرز الدارسين المعاصرين فى التصوف الإسلامى، هو أبو الوفا الغُنَيمى التفتازانى (ت ١٩٩٥) معرّفًا إيَّاه بقوله:

«التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس الإنسانية أخلاقيًا، وتتحقق بواسطة رياضيات عملية معيَّنة تؤدِّى إلى الشعور فى بعض الأحيان بالفناء فى الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقًا لا عقلاً، وثمرتُها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابع وذاتية»[1].

يذكر التفتازانى فى هذا التعريف بعضًا من العناصر الرئيسية التى يتميز بها التصوف، وهى: الترقى الأخلاقى، الفناء فى الحقيقة العالية، العرفان الذوقى المباشر، الطمأنينة والسعادة الروحية، والرمزية فى التعبير الصوفى لذلك، فإن اللغة الصوفية يصعب فهمها لمن ليست لديه خبرة صوفية. ويُفصِّل التفتازانى قوله، فيقول:

«ونظرة تحليلية إلى التصوف تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقًا للسلوك إلى الله، تبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيًا، ويتدرج السالك له فى مراحل متعددة تُعرف عندهم بالمقامات والأحوال، وينتهى من مقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله، وهى نهاية الطريق. ويعنى الصوفية بالمقام مقام العبد بين يدَىْ الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات. ومن أمثلة المقامات عندهم: التوبة والزهد والورع والفقر والصبر والرضا والتوكل وما إلى ذلك. أما الأحوال فهى ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار، وليس الحال، كما يقول الطوسى، من طريق المجاهدات والعبادات التى ذكرناها. ومن أمثلة الأحوال عندهم: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين وغير ذلك»[2].

وهناك عدد كبير من التعريفات عن التصوف توجد فى مختلف المصنفات الصوفية، وهى تُوضح وتُبين مفهوم التصوف وماهيته عند أصحابه. نذكر منها البعض على سبيل المثال لا الحصر:

يقول أبو القاسم النصراباذى (ت ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م): «التصوف نورٌ منَ الحق يدُلُّ على الحق، وَخَاطِرٌ مِنهُ يشير إليه، التصوفُ فَناؤكَ عن الكونين لِيَبْقى، مُكَوِّنُهما»[3].

ويقول أبو حامد الغزالى: «فإذا الفرق بين علوم الأولياء (أى الصوفية) والأنبياء، وبين علوم العلماء والحكماء (أى الفلاسفة) هذا، وهو أن علومهم تأتى من داخل القلب، من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت، وعلم الحكمة يأتى من أبواب الحواس، المفتوحة إلى عالم الملك، وعجائب عالم القلب، وتردده بين عالمى الشهادة والغيب، لا يمكن أن يستقصى فى علم المعاملة، فهذا مثال يعلمك الفرق بين مدخل العالمين»(٤).

قال شيخ الإسلام زكريا الأنصارى (ت٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م): «.. هو علم تُعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق، وتعمير الظاهر والباطن، لنيل السعادة الأبدية، وموضوعه التزكية والتصفية والتعمير المذكورات، وغايته نيل السعادة الأبدية، ومسائله ما يذكر فى كتبه من المقاصد. وهذا العلم علم الوراثة التى هى نتيجة العمل، المشار إليه بخبر: من عَمِل بما عَلِم، ورّثه الله عِلمَ ما لم يَعْلَم»(٥).

وقال الإمام الشعرانى (ت٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م): «اعلم يا أخى رحمك الله أن علم التصوف عبارة عن علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة، فكل من عمل بهما انقدح له من ذلك علوم وآداب (فى المرجع: أدب) وأسرار وحقائق تعجز الألسن عنها»(٦).

وخلاصة القول، فإننا نرى من أقوال المتصوفة أن التصوف يحتوى على عدد من العناصر، يمكننا تلخيصها فيما يلى:

١- إن التصوف خبرة عملية ذاتية فى المقام الأول، وليس ضربًا من ضروب العلوم النظرية مثل الفقه وعلم الكلام والفلسفة.. إلخ. والواقع أن المعرفة الصوفية لا تأتى من دروس نظرية فى الأمور بقدر ما تُحصَّل من مجاهدات ورياضات ذاتية. لذلك فإن الصوفية يتكلمون عن معرفتهم كذوق أو تذوُّق للحقيقة الأسمى لا كعلم نظرى مجرد. فطالما تجادَل المتصوفة مع «العقلانيين» الذين يعتمدون على العقل فحسب باعتباره الوسيلة الرئيسية للوصول إلى الحقيقة العليا.

٢- ويتدرج السلوك الصوفى عبر عدد من المراحل الروحية التى تُسمَّى عندهم بالمقامات (وهى تأتى فى الغالب من المجاهدات الذاتية) والأحوال (وهى تأتى فى الغالب من المواهب الإلهية). ويختلف عدد وترتيب هذه المراحل الروحية من صوفى لآخر. ومجموع هذه المراحل الروحية يشكل ما يسمَّى بـ«الطريق الصوفى»، الذى لا بدَّ لكل مريد من سلوكه لكى يصل إلى غايته، فلذلك يُسمَّى هذا الطريق أيضًا بـ«السلوك الصوفى». ونظرًا لصعوبة هذا الطريق فهناك مبدأ عام عند المتصوِّفة وهو أن هذا

السلوك الروحى يجب إتمامه تحت إرشاد شيخ محقّق يساعد المريد فى تقدمه الروحى ونموه مع تجنب مخاطره العديدة التى تحف به.

٣- وأخيرًا، يصل الصوفى إلى نهاية الطريق أو إلى مقصده الأسمى فى المراحل العليا من أمثال المعرفة والمحبة، حتى الفناء التامّ فى الحقيقة العليا، أى فى الله. وهناك يصير الصوفى فى حضرة «ما لا عين رأت ولا آذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»(٧) من الأسرار الإلهية. وقد عبر بعض الصوفية عن تلك التجربة العميقة الفريدة بعبارات غريبة عُرفت بـ«الشطحات الصوفية»، التى أثارت المجادلة والاستنكار بل الشك والرفض من طرف بعض الناس بسبب صياغتها اللفظية المُذهلة المُغربة. فدارت المناقشات والمجادلات واختلفت الآراء حول تلك العبارات عبر القرون، كما سنرى فيما بعد.

وقد وُصفت هذه المراحل الثلاث من السلوك الصوفى بأسماء أخرى من أهمها التقسيم الثلاثى الذى صار معترف به عند المتصوفة على النحو التالى: المرحلة الانطلاقية، وهى تتمثل فى الشريعة (حيث يلتزم السالك بالحفاظ على أحكام الشريعة آشد التزام)، ثم تأتى مرحلة الطريقة (وهى مرحلة تهذيب الأخلاق والارتقاء بها بكسب الفضائل الحميدة وبالاتصاف بالصفات الإلهية حسب الحديث الشريف الشهير: «تخلّقوا بأخلاق الله»(٨)، وأخيرًا تأتى مرحلة الحقيقة (وهى المرحلة النهائية وغاية السلوك الصوفى الذى يتم باللقاء بين العبد وربه، فيتحول العبد فى هذا اللقاء تحولاً جذريًا إذ إنه يدخل فى حضرة الحقيقة الأسمى مع الفناء التام عن نفسه وعن ما سوى الله).

أما بما يتعلق بقضية أصل كلمة «التصوف» ومشتقاتها مثل «صُوفىّ»، «مُتَصوِّف»، وجمعه «صُوفيَّة» أو «مُتصوِّفَة»، وفعله «تَصَوَّفَ» ومصدره «تَصَوُّف»، فاختلفت الآراء حولها. غير أن الدارسين، قُدامى ومحدَثين، أجمعوا على أن اللفظ «صوفىّ» مشتق بلا شك من اللفظ «الصُّوف»، أى من مادة (ص و ف)، فهذا هو الاشتقاق الوحيد الذى تحتمله اللغة العربية. فمنه يأتى اللفظ الصوفىّ (النسبة) واللفظ تَصَوَّفَ (الفعل) بمعنى «لبس الصوف»، واللفظ التصوُّف (المصدر) وإلخ. وهناك روايات عديدة فى هذا الصدد تُثبت أن الصوف صار منذ بداية القرن الثانى الهجرى شعارًا معروفًا فى بيئات الزهاد والعباد الأولين ممايزةً لهم عن حياة الترف والبذخ المنتشرة بين الأغنياء والأمراء فى بلاط السلطة. وكذلك يرد فى العديد من الروايات ذات الطابع الصوفى القول بأن الصوف كان لبس الأنبياء والأتقياء، وهذا بلا شك تبريرٌ منهم لأسلوب حياتهم الجديدة

المفارقة من عامة الناس. وإلى جانب هذا، فالمصنّفات الصوفية تقدم اشتقاقات أخرى عديدة للفظ «صوفىّ» مراعاةً للمعنى المقصود به أكثر منها لصيغته اللغوية الصحيحة، كما سنرى فى مقدمة الكلاباذى. نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر بعضًا من تلك الاشتقاقات. هناك من يقول إن اللفظ «صوفى» مشتق من الفعل (صفا ـ يصفو ـ صَفَاءً)، ومنه العبارة (صُوفِىَ قلبُه)، أى طُهِّر من كل ذنوبه ورذائله، إذن، فالصوفى هو من طهَّر الله قلبّه وصفَّاه فلذلك سُمِّى صُوفى. وهناك من يقول إن اللفظ مشتق من «آهل الصُفَّة»، وهم قوم من فقراء المهاجرين بنُيت لهم صُفَّة (أى مكان مُظلَّل) إلى جانب مسجد رسول الإسلام بالمدينة، فمدحهم الرسول على ذلك. والمعنى المقصود أن أهل التصوف يأتى امتدادًا لهؤلاء الفقراء والزهاد الأوائل الذين أوصى بهم الرسول وأقر بأمرهم. وهناك من يقول إنه مشتق من لفظ «الصَّفّ»، إشارةً إلى أنهم واقفون فى الصف الأول أمام الله. وهناك من يقول إنه مشتق من الكلمة اليونانية (sofos)، ومعناها «الحكيم»، وهذا لأنهم اعتبروا أنفسهم من أهل الحكمة والخبرة، فهم أصحاب المعرفة الحقيقية. إلا أن هذا الاشتقاق الأخير يبدو ضعيفًا جدًا إذْ إن الكلمة اليونانية (sofos) عُرِّبت عند الفلاسفة المسلمين بكلمة (سوفوس) وليس بكلمة (صوفى).

١ ـ ٢: مصدر التصوف الإسلامى

إن قضية مصدر التصوف الإسلامى من القضايا الشاقَّة والصعبة التى شغلت الكثير من المفكرين، مسلمين وغير مسلمين زمنًا طويلاً. نذكر هنا فقط بعض الخطوط الرئيسية منها دون التوغل فى تفاصيلها الجدالية الطويلة المعقَّدة.

فهناك فى داخل الإسلام يوجد من يؤيد التصوف ويدافع عنه باعتباره تجلِّيًا من التجليات الشرعية للإسلام، ولكن، فى الوقت نفسه، فهناك أيضًا من يعارض التصوف حتى حد التكفير. فالذين يؤيدون التصوف يقولون بأنه صادرٌ من المصادر الإسلامية الأصلية، أى القرآن والسنة. فهناك عدد كبير من العلماء المتصوفة الذين اتخذوا موقفًا إيجابيًا تجاه حركة التصوف. نذكر منهم فى المقام الأول الإمام الجليل، حجة الإسلام، أبا حامد محمد الغزالى (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، ومعه أصحاب المصنفات الصوفية الكبرى من أمثال أبى نصر السراج الطوسى (ت٣٧٨هـ/ ٩٨٨م)، وأبى القاسم عبد الكريم القشيرى (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، وغيرهم. ومن بين المدافعين عنه هناك عدد كبير أيضًا من العلماء الأجلاَّء المتأخرين الذين لا غبار عليهم من أهل السنة، من أمثال العلامة جلال الدين السيوطى (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، والقاضى زكريا الأنصارى (ت٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م)، وغيرهما كثيرون. أما من بين الذين عارضوا الحركة الصوفية، فيأتى على

رأسهم العالم جمال الدين أبو الفرج بن الجوزى (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، والعلامة، شيخ الإسلام، تقى الدين بن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، وبعدهما بفترة العالم محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م) الذى ذهب مذهبهما، وغيرهم ممن اتهموا الصوفية بالبدعة والخروج عن أحكام الدين حتى تكفيرهم. ويرى هؤلاء العلماء آن الصوفية آخذوا أفكارهم ومذهبهم عن عناصر أجنبية على الدين الإسلامى، فخلطوا بين الحق والباطل، الصواب والخطأ. أما إذا سألنا الصوفية أنفسهم فهم جميعًا يعلنون بلا تردد ويثبتون بغير تشكك آنهم يريدون أن يكونوا مسلمين مخلصين لدينهم بلا انحراف ولا التباس، بل يدَّعون أنهم وصلوا إلى أقصى درجة من الإخلاص والأمانة لدينهم حتى التفانى الكامل فى حقيقة الدين الحنيف.

أما إذا انتقلنا إلى الدراسات الحديثة فى التصوف الإسلامى فنجد أن هناك عددًا كبيرًا من الباحثين الإسلاميين البارزين، منهم مصطفى عبد الرازق (ت١٩٤٧)، وآبو العلا عفيفى (ت١٩٦٤)، ومحمد مصطفى حلمى (ت١٩٦٩)، وأبو الوفا التفتازانى (ت١٩٩٥) وعبد الرحمن بدوى (ت٢٠٠٢)، وغيرهم كثيرون، الذين أجمعوا على الدفاع عن التصوف الإسلامى كظاهرة إسلامية أصيلة، مبنية على أسس إسلامية صحيحة مع السماح ببعض التأثرات من البيئات المختلفة، شأنه فى ذلك شأن العلوم الإسلامية الأخرى، التى تأثرت بالبيئات الثقافية المختلفة التى مرت بها.

أما فيما يخصُّ المستشرقين، أى الباحثين الغربيين الذين اهتمُّوا بدراسة الحضارة الإسلامية فأجادوا فيها، فيختلف موقفهم من التصوف الإسلامى من جيل لآخر ومن تيار فكرىٍّ لآخر، بل من مستشرق لآخر. نعرض هنا بإيجاز بعضًا من أهم آراء هؤلاء المستشرقين حول قضية مصدر التصوف الإسلامى(٩).

نشير أولاً إلى الجيل الأول منهم، أى الذين عاشوا منذ القرن الثامن عشر حتى بداية القرن العشرين، فقد رأوا أن التصوف الإسلامى نشأ من مصادر أجنبية لا من داخل الإسلام كما يدِّعى الصوفية. ويأتى قولهم هذا على أساس عدة أسباب من أهمها تأثرهم بفلسفة التاريخ للفيلسوف الألمانى الشهير هيجل (G. W. F. Hegel) (ت١٨٣١) التى تقوم على نظرية واضحة بمركزية الحضارة الأوروبية كالمرحلة الأخيرة لمظاهر الروح المطلق فى التاريخ البشرى.

فالبعض منهم، من أمثال ثولوك (F. D. A. Tholuk)، دوزى (R. Dozy)، بالمير (E. H. Palmer)، هورتن (Max Horten)، وهارتمان (R. Hartmann)، زانير (R. C. Zaenher) وغيرهم، بحثوا عن

مصدر التصوف الإسلامى فى الأديان الهندو ـ آرية (Indo-Aryan)، أى من أصل (هندى ـ آرى)، وهذا لأنهم رآوا أن هناك عدة أوجه للتشابه بين الفكرة الوحْدَوية الهندوسية عن الموجود الحقيقى الأسمى الأوحد وهو المبدآ المطلق للكل والمسمَّى عندهم بـ ـ برَهمان، وفكرة بعض الصوفية وخاصة أصحاب مدرسة وحدة الوجود من أمثال محى الدين بن العربى (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) وابن سبعين (ت٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م أو ٦٦٩هـ/ ١٢٧١م) وغيرهما من المتصوفة. فهؤلاء الصوفية قالوا بنظرية فلسفية وحدوية تشبه إلى حد كبير النظرية الوحدوية الهندوسية، وما يتشابه بها، والتى تبدو للوهلة الأولى بعيدةً جدًا عن المفهوم المتداول للتوحيد القرآنى المؤسس على تمييز صارم بين الخالق والمخلوق. إلا أن التفتازانى يلاحظ فى هذا الصدد أن التأثر المباشر بالفكر الهندوسى لم يظهر فى العالم الإسلامى إلا متأخرًا، خاصة مع ما كتب عن عقائد آهل الهند أبو ريحان البيرونى (ت٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م أو ٤٤٢هـ/ ١٠٥٠م).

ومنهم، من أمثال أوليرى (O'Leary Delacy)، نيكلسون (R. A. Nicholson)، براون (J. P. Brown) من قال بالمصدر اليونانى للتصوف الإسلامى، وخاصة بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة. وهذا لأنهم رأوا تشابهًا كبيرًا بين الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وفكرة بعض الصوفية الذين تكلموا عن الواحد والكلمة (Logos)، وعن الفيض وصدور العالم من الواحد، وعن مراتب الكون،.. إلخ. وهنا أيضًا يلاحظ التفتازانى أن التأثر المباشر بالفكر الفلسفى اليونانى لم يظهر فى العالم الإسلامى إلا متأخرًا عند ترجمة الأعمال اليونانية إلى العربية فى القرنين الثانى والثالث الهجريين، وكان التصوف قد قطع حينذاك شوطًا طويلاً فى تكوينه.

ومنهم، من أمثال جولدزيهر (I. Goldziher)، فون كريمر (A. Von Kremer)، دوزى (R. Dozy)، آسين بلاثيوس (Asin Palacios)، أوليرى (D. O'Leary)، نيكلسون (R. A. Nicholson) فى مرحلة متأخرة، وتور اندرى (Tor Andrae)، وغيرهم، من قال بالمصدر النصرانى أو المسيحى، أو بالثقافات الدينية الأخرى مثل الثقافة اليهودية وغيرها التى كانت منتشرة فى الشرق الأوسط قبل العصر الإسلامى. فيرى أنصار هذا الرأى أن فكرة الحب الإلهى التى ظهرت مبكرة عند بعض الصوفية المسلمين قد تكون نتيجةً لتأثرهم بأفكار مسيحية متماثلة، بل هناك الكثير من أقوال الصوفية فى حياة الزهد والتقشف والتنسك نجد ما يقابلها فى أقوال الرهبان المسيحيين، فهناك كتاب مشهور فى أقوال الرهبان كان مذكورًا عند الصوفية فدخل فى التراث الصوفى العامّ. ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب قبل الإسلام إذْ إنها كانت منتشرة على تخوم الصحراء السورية وفى

صحراء سيناء وحتى فى داخل جزيرة العرب. وكذلك يُروى فى سير بعض الزهاد الأوائل، من أمثال مالك بن دينار (ت ١٣٠هـ/ ٤٧ـ ٧٤٨م أو ١٣١هـ/ ٤٨ ـ ٧٤٩م) وإبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ/ ٧٧ ـ ٧٧٨م) وغيرهما، أنهم كانوا يزورون أديرة الرهبان المسيحيين، مما يدل على أنهم كانوا على معرفة جيدة بالممارسات الزهدية لهؤلاء الرهبان.

فمما سبق من الكلام يبدو جليًا أن قضيةَ مصدر التصوف الإسلامى قضيةٌ معقدة للغاية وهى تحتاج إلى معالجة علمية حكيمة بعيدة عن المواقف الأيديولوجية المُسبقة، وإلى بحث جادٍّ عن الوقائع التاريخية الصحيحة، كما ترد فى المصادر الموثوق بها. إلا أنه هنا تلزم الملاحظة أن الأغلبية العظمى من المستشرقين المتأخرين، ابتداءً من المستشرق الفرنسى العظيم، لويس ماسينيون (Louis Massignon, d 1962)، وخاصة بعد نشره كتابه المشهور «دراسة فى مصادر القاموس التقنى للتصوف الإسلامى» (باريس، ١٩٢٢م)(١٠)، فقد أجمع هؤلاء المستشرقون على أن المصدر الأول والأصلى للتصوف الإسلامى يرجع إلى منبع إسلامى، وعلى رأسه القرآن الكريم. ونذكر بعضًا من أبرز أسمائهم من أمثال نيكلسون (R.A. Nicholson, d. 1945)، خاصة فى مرحلته المتأخرة(١١)، وجون آرثر آربرى (J. A. Arberry) (ت١٩٦٩)(١٢)، وآنا مارى شيمل (Annemarie Schimmel) (ت٢٠٠٣)(١٣)، صاحبة دراسة عميقة فى التصوف الإسلامى عنوانها «الأبعاد الصوفية فى الإسلام»، وأليكسندر كنيش (Alexander Knysh)، صاحب أحدث وأجوَد دراسة فى تاريخ التصوف(١٤). وهذا مما يجعلنا نتعجب كل العجب عندما لا نزال نقرأ بعد فى الكثير من الكتب العربية هجومًا مُرًا شرسًا، واسع النطاق وشديد اللهجة، ضد المستشرقين عامة، وكأنهم، فى رأى هؤلاء المعارضين، ليسوا إلا جملة من المتعصِّبين العُمِى لا غرض لهم إلا التآمر ضد العالم الإسلامى عامة، والدين الإسلامى بوجه خاص.

وخلاصة القول، فهناك الآن إجماع واسع بين المستشرقين المُحدَثين على أن التصوف الإسلامى له أصالة واضحة فى الدين الإسلامى أولاً، دون إنكار بعض التأثرات من مختلف الثقافات التى عاصرت التاريخ الإسلامى. هذا ما يُقرُّه أيضًا الدارس المصرى المعروف، أبو الوفا التفتازانى، الذى تتلمذ على يد المستشرق الفرنسى العظيم لويس ماسينيون، فى دراسته عن التصوف الإسلامى حيث يتخذ موقفًا متوازنًا من هذه القضية بين الأصالة والتأثر:

«ولذلك فإن من الإنصاف العلمى القول بأن مذاهب الصوفية فى العلم ورياضاتهم

العملية تُرَدُّ إلى مصدر إسلامى. إلا أنه بمرور الوقت وبحكم التقاء الأمم واحتكاك الحضارات تسرب إليها شىء من المؤثرات المسيحية أو غير المسيحية، فظن بعض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن المسيحية»[١٥]. وعلى هذا الأساس يذكر التفتازانى فى دراسته القيمة عن التصوف الإسلامى عددًا كبيرًا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تمثل المصدر الأول والدافع الأساسى لحركة التصوف منذ نشأته الأولى، فليطلب ذلك هناك[١٦].

فهذا موقف مبنى على الكثير من العقلانية والاعتدال، وقد صار منذ وقتٍ الموقف السائد عند الأغلبية العظمى من المستشرقين المعاصرين. فحسب ما يرد فى دراسات علمية جادة بخصوص قضية مصدر التصوف الإسلامى فمن الإنصاف العلمى أن يُثْبَت فى آن واحد الأصالة الإسلامية لظاهرة التصوف مع تأثره عبر الزمان والمكان بالتيارات الدينية المختلفة التى تعامل معها، شأنه فى ذلك شأن سائر العلوم الإسلامية الأخرى مثل علم الكلام والفلسفة والعلوم الطبيعية.. إلخ. ونحن نعلم مدى تأثر الحضارة الإسلامية بالحضارات الأخرى التى تعاملت معها، وخاصة بالحضارة اليونانية وخاصة بفلسفتها التى أصبحت الفلسفة المتداولة بين المفكرين المسلمين. وعلى كل حال فيجب أن نميز هنا بين المصدر والتأثر. فالمصدر هو الأصل والتأثر هو الفرع. وفى هذا الصدد يلزم الانتباه إلى أن التأثر ليس عيبًا أو نقصًا، كما قد تتصوره بعض العقليات المتعصبة الضيقة الأفق، إنما التأثر خاصية عامة لكافَّة الحضارات البشرية وهو علامة حيوية لتلك الحضارات التى تتفاعل ككائنات حية متحركة وليس ككائنات جامدة متحجرة. فعلى مدى التاريخ تقابلت الحضارات البشرية وتفاعلت بعضها ببعض فتبادلت أفكارها وأعمالها، فكان هذا التبادل بلا شك من أهمِّ العناصر لنموها وتطورها وازدهارها. فالحضارة الإسلامية أيضًا شاركت مشاركة عظيمة إيجابية فعَّالة مع سائر الحضارات فى الحركة الحضارية الإنسانية العامة عبر التاريخ. إذن، فالتفاعل والتأثُّر والتبادل من العناصر التى تُثرِى ولا تُفقِر الحضارات البشرية، فهى عناصر مرجوة وليست مرفوضة فيها.

١ ـ ٣: مكانة التصوف فى الإسلام

وهناك سؤال آخر يُطرح فى صدد التصوف الإسلامى: ما مكانته من الدين الإسلامى عينه؟ فالإجابة على هذا السؤال ترد فى العديد من المؤلفات والدراسات لأهم الباحثين فى هذا المجال. فهناك إجماع شبه كلى بين الدارسين للتصوف الإسلامى على اعتباره البعد الروحى من الدين الإسلامى. فقد عَنْوَن الدارس المصرى

الشهير، محمد مصطفى حلمى (ت١٩٦٩م)، كتابه فى التصوف بعنوان واضح الإشارة «الحياة الروحية فى الإسلام»[١٧]. وهناك دارس مصرى جليل آخر، هو أبو العلا عفيفى (ت١٩٦٤م) الذى عنون كتابه فى التصوف «التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام»[١٨]. والمقصود عندهما وأمثالهما من الدارسين أن التصوف الإسلامى يمثل البُعد الروحى للدين الإسلامى ومعناه العميق. فيقول أبو الوفا التفتازانى، فى مدخله إلى التصوف الإسلامى: «ومن هذا يتبين لك أن التصوف فى الإسلام، كعلم دينى، يختص بجانب الأخلاق والسلوك، وهو روح الإسلام»[١٩]. إذن، فإن التصوف يمثل فى رأيه «روح الدين الإسلامى»، وهذا موقف صارم وجرىء جدًا من جانب دارس لا غبار عليه. وكذلك يجد أن الباحثة الألمانية الشهيرة، آنا مارى شيمل (Annemarie Schimmel)، عنونت كتابها القيم فى التصوف والذى يعتبر من أبرز الدراسات فيه: «الأبعاد الصوفية (mystical) فى الإسلام»[٢٠]. ونحن نرى أن هذا هو الرأى الأعم والأصح حول مكانة التصوف فى الإسلام، والذى يؤيده الكثير من أبرز الدارسين من العلماء المسلمين والباحثين المستشرقين، وإن لا يخلو هذا المجال ممن يعارضونه: فكل واحد يشرب من مشربه، فالروحانى يشرب من الروح، والحرْفِى يقف عند الحرف، ولهم حظهم فى ذلك.

وينبغى هنا أن نذكر ملحوظة مهمة ترجع إلى الباحث العراقى العظيم، الأب اليسوعى بولس نويا (Paul Nwyia) (ت١٩٨٠)، بخصوص مكانة الصوفية فى الإسلام. فإنه يعترف للمتصوفة بأفضال عظيمة حتى فى المجال اللغوى، إذ إنهم أنشأوا بخبراتهم الذاتية وممارساتهم الحياتية لغةً خاصة لهم، وهى لغة حية مليئة بمعانٍ عميقة ذات صبغة ذاتية ملموسة، بعيدة عن البلاغة الشكلية السائدة لدى الكثير من الأدباء العرب. فختم الأب نويا قوله فى ذلك مُثبتًا أنه: «بفضل المتصوفة وُلدت لغة جديدة فى لسان العرب، ألا وهى لغة الخبرة الروحية الذاتية»[٢١].

وأخيرًا، فمهما اختلفت الآراء وتضاربت المواقف إزاء هذه الظاهرة التاريخية المهمة، أى التصوف الإسلامى، فلا أحد يمكنه إنكارها أو تجاهلها، وإلا فقد أهمل تُراثًا حضاريًا عظيمًا من الحياة والفكر والفن قد أثرى التاريخ الإسلامى ثراءً متميزًا عظيمًا. إذن، فالتصوف الإسلامى يجب اعتباره آخر الأمر جزءًا أساسيًا هامًا لا يتجزأ من تاريخ الإسلام وحضارته، وله فيه مكانة عالية جلية على شتى المستويات من الدين والفكر، والفن والعمل، فتلزم دراسته لكل من يهتم بالحضارة الإسلامية وتجلياتها الروحية.

الأب أ.د. جوزيبى سكاتولين

القاهرة ٢٠٠٨/١٢/٢٥

١ ـ ٤: التصوف فى الوقت الراهن

قدم التاريخ الإسلامى العديد والعديد من الشخصيات الهامة فى التصوف. وقد أسهمت هذه الشخصيات فى إثراء البُعد الروحى لجوهر الدين الإسلامى، حيث أخذ هؤلاء على عاتقهم الإقبال على الدين والزهد فى الدنيا وصفاء العلاقة بينهم وبين الله سبحانه وتعالى. وهكذا نشأت تلك الحركة الروحية «التصوف» وتطورت داخل الإسلام ابتداء من القرنين الأول والثانى الهجريين بحركة الزهد إذ إنه لم يكن هناك قطر من الأقطار الإسلامية خال من ممثلين لتلك الحركة (المدينة، البصرة، الكوفة، خراسان، مصر..) واستمرت هذه الحركة الروحية فى التطور طوال التاريخ الإسلامى.

أما عن الوقت الحاضر، فيفرض علينا السياق الثقافى السائد فى العالم الإسلامى النظر إلى التصوف الإسلامى بصورة واقعية معقولة، فعندما تُذكَر كلمة «تصوف» فى الأوساط الثقافية ينظر إليها بشىء من الريبة والشك فربما ربطها البعض بالتخلف والشعوذة، وربما أخرجها البعض عن دائرة الإسلام، وربما اعتبرها البعض موروثًا قديمًا لا قيمة له ولا حاجة لنا إليه الآن. والغريب أن هذه النظرات قد تناست العديد من الأمور، أهمها: أنها تناست إسهام التصوف فى كافة المجالات الثقافية التى قدمها المتصوفة المسلمون على مدار العصور الإسلامية، كما تناست دور التصوف فى نشر الإسلام فى شتى بقاع العالم. وتناست أيضا دور التصوف المهم من الناحية الأخلاقية والروحية.

والآن ونحن نعيش فى عالم أصبحت تسيطر عليه المادية المتطرفة، وظهرت فيه نماذج من التيارات الدينية المتشددة، وظهر فيه الاهتمام بالشكليات دون الجوهر؛ فليس من الغريب أن يُهمَّش التصوف وسط هذه الماديات التى أصحبت مع الأسف معيار القيم لدينا، ووسط التيارات الدينية المتطرفة التى باتت تُسخر وتستغل كافة المشاعر الدينية لدى البسطاء لصالح أغراضها السياسية، والعديد من السلبيات الأخرى. فى ظل هذه الظروف الصعبة يظهر لنا مدى احتياجنا إلى التصوف الإسلامى.

ويمكننى فى هذا السياق التنبيه إلى عدة محاور هامة يهدف إليها التصوف، منها: محور العلاقة مع الله، ومحور العلاقة مع الإنسان، ومحور العلاقة مع الطبيعة. فبالنسبة لمحور العلاقة مع الله، فكما قال الإمام القشيرى فالصوفى يهدف إلى العيش لله وبالله ومع الله، ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف يمر الصوفى بمجموعة من المحطات: الأخلاقية التى تؤدى إلى عملية الترقى الأخلاقى كى يصبح الإنسان خليفة

الله على الأرض، ثم الروحية التى يسميها الصوفية بـ «المقامات والأحوال» كالتوبة والزهد والورع والخوف والتوكل والشوق والمحبة. أما بالنسبة للمحور الثانى الذى يحدد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، فقد قدم التراث الصوفى أنماطًا ونماذج رائعة تقوم على فكرة المحبة، وليس هناك دليل على ذلك أقوى من التراث العظيم الذى تركه لنا العديد من المتصوفة من أمثال الحسن البصرى، والحسين بن منصور الحلاج، وعمر بن الفارض، وفريد الدين العطار، وجلال الدين الرومى، وغيرهم كثيرون. كما أن النزعة الصوفية بصفة عامة تسمح بإتاحة الفرصة للحوار والعيش مع الآخر، كما أنها ترفض أى نوع من التشدد الذى يؤدى إلى تعصب، وتاريخ التصوف الإسلامى يؤكد ذلك. وأما بالنسبة للمحور الثالث وهو علاقة الإنسان بالطبيعة، فقد أصحبنا نعانى اليوم من خطر يهدد النظام البيئى لكوكبنا مما يهدد وجودنا كبشر على هذا الكوكب، فأصبح الإنسان يتفنن فى تصنيع الأسلحة التى تقتل أخاه الإنسان وتؤدى إلى تدمير المخلوقات الأخرى. وكان من المدهش أن أجد نماذج من المتصوفة تدعو إلى المحبة ليس للإنسان فحسب بل لكل المخلوقات والجمادات، مما يؤدى إلى احترام وجودها واعتبارها دليلاً على قدرة الله، وعدم السير ضد القوانين الإلهية التى تحكم وتنظم سير الطبيعة. ومن المحاور الثلاثة السابقة يتضح للقارئ العزيز أهمية التصوف ليس فقط من الناحيتين النظرية والأدبية، بل ومن الناحيتين العملية والوجودية أيضًا.

١ ـ ٥: حول هذه الدراسة

تدور هذه الدراسة حول شخصية شبه مجهولة فى التراث الصوفى، شخصية أثرت بشكل كبير فى التصوف الإسلامى فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى على وجه التحديد وهو عبد الملك الخركوشى.

ولم نجد دراسات سابقة عن الخركوشى إلا المقالة الصغيرة التى كتبها المستشرق الإنجليزى جون آرثر آربرى (A. J. Arberry) بعنوان: Khargushy's Manual of Sufism فى عام ١٩٣٨م[٢٢]. كما وجدنا بعض الإشارات عن الخركوشى فى سطور قليلة للغاية لدى كل من بروكلمان (K. Brockelmann) وفؤاد سيزجين (F. Seizgin) تشير إلى أهمية الخركوشى. لذلك فإن هذا الكتاب يعد من أوائل الكتب عن الخركوشى وتصوفه.

وقد نشأت فكرة هذا الكتاب عندما بدأت العمل مع الأب أ.د. جوزيبي سكاتولين فى تجميع النصوص الصوفية، وفى هذا الوقت قابلنا بمحض الصدفة كتاب تهذيب الأسرار لعبد الملك الخركوشى، وبعرض الكتاب على الأستاذة الدكتورة زينب عفيفى شاكر رئيسة

قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة المنوفية، نبهتنا وشجعتنا على آهمية دراسة هذه الشخصية المجهولة. وبالفعل تقدمت بخطة بحثية لدراسة الخركوشى للحصول على درجة الماجستير وأشرف على هذه الدراسة الأستاذة الدكتورة زينب عفيفى، والأستاذ الدكتور جوزيپى سكاتولين، وانتهت الدراسة فى ديسمبر ٢٠٠٧، ولكننا بعد ذلك آردنا تقديم الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشى للقارئ العربى، فأنجزنا هذا الكتاب.

أما عن المنهج المستخدم فى هذا الكتاب فقد اعتمدنا على عدة مناهج منها المنهج التاريخى، حيث كان من المهم البحث عن الظروف التاريخية لعصر الخركوشى، وكذلك المصادر التاريخية المرتبطة به.

والمنهج التحليلى الدلالى المعروف فى الغرب باسم (Semantic Analysis) والحقيقة أننا استفادنا من هذا المنهج بشكل كبير عن طريق الباحث اليابانى توشيهيكو إيزوتسو (Toshihko Izutsu) فى كتابه الشهير God and Man in The Koran[٢٣] كما أن الآب الأستاذ الدكتور جوزيپى سكاتولين (G. Scattolin) قد قام بتطبيق هذا المنهج أثناء دراسته للصوفى المعروف عمر بن الفارض٦٣٢هـ بصفة عامة، ومقالته التى تحمل عنوان (السيمانطيقا منهج لقراءة نص صوفى)[٢٤] بصفة خاصة. وكذلك يظهر التأثر بالمنهج الإحصائى بالإضافة إلى المنهج المقارن حيث قمنا بدراسة مقارنة لـ «تهذيب الأسرار» للخركوشى مع «كتاب اللمع» لأبى نصر السراج الطوسى، و«الرسالة القشيرية» لعبد الكريم القشيرى. وأخيرًا رأينا أنه من المفيد للقارئ أن نثبت هذه الدراسة ببعض النصوص المنقولة من كلٍّ من الخركوشى والطوسى والقشيرى.

لذلك ينقسم هذا الكتاب إلى قسمين أساسين:

القسم الأول، ويحتوى على أربعة فصول: الفصل الأول يقدم نبذة تاريخية عن سيرة حياة عبد الملك الخركوشى وظروف عصره؛ والفصل الثانى يقدم دراسة لطبيعة التصوف عند الخركوشى؛ والفصل الثالث يتناول تطبيق المنهج الدلالى على مفهوم المحبة لدى الخركوشى؛ أما الفصل الرابع فيحتوى على دراسة مقارنة بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب اللمع والرسالة القشيرية.

القسم الثانى، يقدم نصوص صوفية للشخصيات التالية: الخركوشى (بعض التعريفات فى التصوف، الفرق بين المَلامِتِيّةِ والصوفية، باب المحبة، المصطلحات الصوفية)، الطوسى (المصطلحات الصوفية)، القشيرى (المصطلحات الصوفية). وهنا يستطيع القارئ أن يطلع على القاموس الصوفى المتداول فى نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجريين.

ونرجو أن تقدم هذه الدراسة المتواضعة إضافة جديدة إلى حقل الدراسات الإسلامية بصفة عامة، والدراسات الصوفية بصفة خاصة، ولا يفوتنا التقدم بأسمى آيات الشكر والتقدير إلى كل من: الأستاذة الدكتورة زينب عفيفى شاكر رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة المنوفية، حيث كانت أول من انتبه إلى أهمية دراسة الخركوشى، وأول من نصحنا بدراسته، بالإضافة إلى جهدها ونصائحها طوال فترة إعداد هذه الكتاب، المفكر الكبير الأستاذ الدكتور عاطف العراقى لما أبداه من ملاحظات قيمة أثَّرَت هذه الدراسة، الأستاذ الدكتور أحمد الجزار عميد كلية الآداب بجامعة المنيا لما أبداه من تعليقات تجاه هذه الدراسة، مكتبة الآباء الدومينكان بالقاهرة، والآباء الكومبنيان بالقاهرة، جمعية المكنز الإسلامى بالقاهرة، الباحثة اليابانية هاتسوكى إيوشيما حيث أحضرت لنا صورة من مخطوط تهذيب الأسرار من برلين، الدكتور الإيطالى جوزيبى تشيتشيرى، الدكتور السلوفاكى إيمانويل بيسكا، والأستاذ عبد الله درويش لمراجعته اللغوية للدراسة، والأستاد أحمد فتحى لمساعدته فى تهيئة هذه الدراسة للنشر.

الباحث/ أحمد حسن

القاهرة ٢٥/ ١٢/ ٢٠٠٨

هوامش المقدمة

(١) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص٨.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨ ـ ٣٩.

(٣) عبد الملك الخركوشى، تهذيب الأسرار، تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافى، أبو ظبى، الإمارات، ١٩٩٩، ص٣٦ ـ ٣٧.

(٤) أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، دار الخير، بيروت، ١٩٩٠م، جـ٣، ص١٣٦.

(٥) محمد على حمد، حقيقة التصوف وكرامات الأولياء، مطبعة جامعة الخرطوم، الخرطوم، ١٩٧٩، ص٢.

(٦) عبد الوهاب الشعرانى، الطبقات الكبرى، دار الفكر العربى، القاهرة، بدون تاريخ، جـ١، ص٤.

(٧) راجع نص الحديث: البخارى، بدء الخلق ٨، تفسير ٣٢، توحيد ٣٥؛ ومسلم، الإيمان ٣١٢، الجنة ٢ ـ ٥؛ والترمدى، تفسير ٣٢، ٥٦؛ وابن ماجه، الزهد ٣٩؛ وابن حنبل، المسند ٥/ ٢٣٤ ولهذا الحديث ما يقابله فى الكتاب المقدس من آيات. انظر إلى رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنتوس، ٩/٢، وسفر أشعيا النبي ٣/٦٤، وسفر إرميا النبي ٣/ ١٦.

(٨) ذكره الغزالى فى إحياء علوم الدين، ج ٥، ص١٩٥. المقصد الأسنى، تحقيق فضله شحاده، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص١٥. إلا أنه لم يرد في المصنفات الرسمية للأحاديث.

(٩) التفتازانى، مدخل، ص ٢٥ ـ ٣٧؛ آنا مارى شيمل، الأبعاد الصوفية فى الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٦، ص١١ ـ ١٧.

(10) Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique téchnique de la mystique musulmane, Paris, Cerf, 1999 (1ed. Geuthner, 1922; Vrin, 1954).

(11) Reynold Alleyne Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, University Press, Cambridge, 1989 (1ed. 1921); The Mystics of Islam, Arkana, London, 1989 (Routledge and Paul Kegan, London, 1975; 1ed. 1914).

(12) Arthur John Arberry, Sufism An Account of the Mystics of Islam, Allen & Unwin, London, 1950

(13) Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, The University of North Carolina, Chapel Hill (North Carolina), 1975.

وقد ترجم إلى العربية تحت عنوان: الأبعاد الصوفية فى الإسلام وتاريخ التصوف، سبق ذكره.

(14) Alexander Knysh, Islamic Mysticism - A Short History, Brill, Leiden, 2000.

(١٥) التفتازانى، مدخل، ص٢٩ ـ ٣٠.

(١٦) المرجع السابق، ص٣٧ ـ ٥٥.

(١٧) محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ط٢.

(١٨) أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، القاهرة، ١٩٦٣.

(١٩) التفتازانى، مدخل، ص٧.

(٢٠) شيمل، الأبعاد الصوفية، سبق ذكره.

(21) Paul Nwyia, Exegèse coranique et langage mystique, Dar al-Machreq, Beirut, 1970, p. 4.

(22) A. J Arberry, Khargushy's Manual of Sufism, Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London , vol 9, no. 2 , 1938. p. 345.

(23) Toshihiko, Izutsu God and Man in The Koran , The KEIO Institute of Cultural, Tokyo, 1964.

(٢٤) جوزيبى سكاتولين، السيمانطيقا منهج لقراءة نص صوفى، مجلة المؤتمر الدولى الثانى بعنوان «المستشرقون والدراسات العربية والإسلامية»، المنيا، مصر، ٢٠٠

القسم الأول

الدراســـة

الفصل الأول

الخركوشي وظروف عصره

١ـ عبد الملك الخركوشى ومؤلفاته

هو أبو سعد عبد الملك بن محمد بن إبراهيم الواعظ، عرف بالخركوشى نسبة إلى خركوش بمدينة نيسابور حيث ولد بها وإليها عاد فى أواخر حياته[١] ولم يذكر أحد من الذين ترجموا للخركوشى تاريخ ولادته، إلا أنهم اختلفوا حول تاريخ وفاته فبعضهم ذكر أنه توفى عام ٤٠٦ هـ/ ١٠١٥م، والبعض الآخر ٤٠٧ هـ/١٠١٦م. وترجح أغلب المصادر التاريخ الأول.

أما بالنسبة لحياة الخركوشى فليس لدينا الكثير من المعلومات عن حياته سوى بعض الشذرات البسيطة الواردة فى كتب الطبقات والتراجم، فتشير بعض المصادر التاريخية أن الخركوشى ذهب إلى بغداد وهو فى طريقه للحج سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة، وخرج إلى مكة وآقام بها مجاورًا، وكان ثقة صالحًا ورعًا زاهدًا[٢].

أما الذهبى فيقول عنه: «قال الحاكم: آقول إنى لم أرَ أجمع منه علمًا وزهدًا، وتواضُعًا وإرشادًا إلى الله وإلى الزهد، زداه الله توفيقا. وقال الخطيب: كان ممن وضع له القبول فى الأرض، وكان الفقراء فى مجلسه كالأمراء، وكان يعمل القلانس، ويأكل من كسبه، بنى مدرسة ودارًا للمرضى، ووقف الأوقاف، وله خزانة كتب موقوفة»[٣].

وهناك العديد من المصادر الأخرى التى تحمل نفس المعنى. وتؤكد لنا معظم المصادر اهتمام الخركوشى ببناء الدروب والطرق ودور المرضى ودور للفقراء والمدارس والمكتبات لطلاب العلم.

ومن الواضح آيضًا من النصين السابقين أن الخركوشى لم يكن ممن يوصفون بالعزلة والهروب من المجتمع، بل كان من الذين يشاركون فى حل مشاكل المجتمع عن طريق تقديم الخدمات والمساعدات للفقراء والمحتاجين من دور للمرضى ومدارس ومكتبات.

وليس لدينا المعلومات التاريخية التى تعرفنا على يد من تتلمذ الخركوشى فى التصوف والعلوم الأخرى التى كتب فيها. وقد يكون هذا آمرًا غريبًا علينا، لكن هذا الأمر كثيرًا ما يقابل الباحثين الذين يهتمون بدراسة التصوف الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى. فحينما قام المستشرق الإنجليزى نيكلسون (Nicholson) بدراسة أبى نصر السراج الطوسى المتوفى سنة ٣٧٨هـ، قابلته نفس المشكلة مما دعاه للقول: «ومن العجب آن يغفل مؤلفو التصوف القديم شأنه، فلم يؤلفوا عنه أسفارًا تحوى لنا تاريخه وتراجمه وأحواله، مع آنه كان فريد عصره، راسخ القدم فى علوم القوم... وكم كنت آتمنى لو سبق وجودى إلى عصره لأترسم خطاه»[٤].

وربما كانت العزلة وعدم التفاخر بالنفس والبساطة فى الحياة؛ وهى من شئون أكثر الصوفية ضمن الأسباب التى حالت دون معرفة مناقبهم. والحقيقة أن عدم توفر المعلومات التاريخية عن حياة الخركوشى يعنى أن الفرصة الوحيدة لمعرفته وفهمه لن تأتى إلا عن طريق قراءة نصوصه.

مؤلفاته:

١ـ كتاب تهذيب الأسرار: يوجد عدة نسخ مخطوطة لهذا الكتاب فى المكتبة الملكية فى برلين تحت رقم (٢٨١٩ ـ ٢٩٠ورقة) ومنه مختصر رقم (٢٨٢٠ ـ من٨٣ ـ ١٠٠مجاميع) ورقم (١١٥٧ ـ ٢٣١ورقة) ورقم (٢٨٠ ـ ٢٩٢ورقة)[٥] ونسخة أخرى فى المجمع الثقافى بمدينة أبو ظبى بالإمارات العربية المتحدة تحت رقم (خ١١٦٣)[٦] وقد قام بسام بارود بتحقيقها لكنه لم يقم بمقابلة هذه النسخة بنسخة برلين. وينقسم كتاب تهذيب الأسرار إلى اثنى عشر قسما:

القسم الأول: يشمل معنى التصوف، الفرق بين الصوفية والملامتية، المعرفة، المحبة.

القسم الثانى: الشوق، القرب، الآنس، المشاهدة، اليقين، التوبة، المراقبة، الورع.

القسم الثالث: الزهد، الصبر، الرضا، التوكل، الخوف، الرجاء، الفقر، الغنى.

القسم الرابع: الجوع، الإخلاص، الصدق، العبودية، مستنبطات الصوفية من القرآن والسنن.

القسم الخامس: الآداب وحسن الخلق، ذكر الخلفاء الراشدين، العبادات كالصلاة والزكاة والحج والعمرة.

القسم السادس: آداب الفقر، السخاء، المواساة، الإيثار، الضيافة، ذكر الكسب والاختلاف فيه بين أهل العراق وخراسان.

القسم السابع: الوحدة، الانفراد، الإشارة، الفراسة، السماع، الوجد.

القسم الثامن: الهواتف، الكرامات، الفرق بين الكرامة والمعجزة، الجمع، التفرقة، القبض، البسط، الفناء، البقاء.

القسم التاسع: الخواطر، ووصايا بعض الصوفية وآدابهم المأثورة.

القسم العاشر: الألفاظ المتداولة فيما بين الصوفية مما له أصل فى الكتاب والسنة، وشرح أكثر تفصيلاً للعبادات.

القسم الحادى عشر: شرح مفصل للصلاة، التهجد، قيام الليل، الترتيل، الدعاء.

القسم الثانى عشر: أحوال الصوفية عند مفارقة الدنيا، ورؤيا أهل الصفوة.

وتتضمن هذه الأقسام عرضًا للتصوف فى سبعين بابًا. والأمر المهم أن هناك خللاً فى ترتيب هذه الأجزاء السابقة؛ فلو تتبعنا كل جزء من هذه الأجزاء لوجدنا اتساقًا فى بنية الجزء الواحد منفرد عن الأجزاء الأخرى. لكن المشكلة تكمن فى ترتيب هذه الأجزاء.

ويعد كتاب تهذيب الأسرار أول كتب الخركوشى فى التصوف حيث يقول فى مقدمته لهذا الكتاب: «أما بعد، فإن شيخًا من أرباب هذه القصة التمس منى أن أخرج له صدرًا من مذهب أهل التصوف، واختلافهم فى حقيقة هذا الاسم، وآدابهم، وسيرهم، وأقوالهم وأفعالهم،.... فلم يتقدر لى ذلك، إلى أن توفى الله تعالى ذلك الشيخ، وكانت مسألته تصحبنى، فلما جددت العزيمة لإنشاء ذلك حكى لى بعض أصحابى أنه رأى ذلك الشيخ فى منامه فى أجمل هيئة وأحسن زى فزادنى رؤياه رغبة فى ذلك»[٧]. ويدل النص السابق على أن تهذيب الأسرار هو كتابه الأول فى التصوف. ويعد كتاب تهذيب الأسرار من أهم الأعمال المنسوبة للخركوشى على الإطلاق رغم عدم شهرته وسط المصنفات الصوفية على مر العصور، وهذا يفتح الباب أمامنا للتساؤل عن سبب عدم شهرة هذا الكتاب؟ ولعل الإجابة تكمن فى السطور التالية؛ حيث إن هذا الكتاب لم ينسخ بقلم الخركوشى ولكن عن طريق تلميذه أبى عبد الله الشيرازى المقتول سنة ٤٣٩هـ/ ١٠٧٤م. وقد قام الشيرازى بمحاولة تدبير انقلاب سياسى ضد حاكم أذربيجان مما جعل السلطة السياسية تصفه بالكذب والشعوذة وتحرق كتبه والكتب التى قام بنسخها بعد فشل انقلابه السياسى، ليس هذا فحسب بل أدى ذلك إلى مقتله[٨] وقد يكون هذا هو أحد الأسباب التى أدت إلى عدم شهرة كتاب تهذيب الأسرار للخركوشى. وأيضا قد يكون هناك سبب آخر، فربما اعتقد البعض أن هذا الكتاب مسروق من كتاب اللمع للسراج الطوسى. حيث يظهر لنا من خلال النظرة الأولى للكتابين أن هناك تشابه كبير،

قد يعطى للبعض الحق فى الحكم بشكل متسرع بأن أحدهما مأخوذ من الآخر. كذلك هناك أمر مهم يسترعى الانتباه؛ وهو أن القرن الرابع يحتوى على العديد من الشخصيات الصوفية التى مازالت مجهولة حتى وقتنا الحالى. ومازالت أغلب أعمالهم (مخطوطات) على أرفف المكتبات شرقًا وغربًا. والدليل على ذلك سنراه حينما نتناول الشخصيات الصوفية المعاصرة للخركوشى.

٢. كتاب البشارة والنذارة: يعد هذا الكتاب الأكثر شهرة للخركوشى رغم أنه غير منشور، لكنه مخطوط فى العديد من المكتبات فى الشرق والغرب. فيوجد منه نسخة فى مكتبة ليدن تحت رقم (٤٢٦٦) ونسخة أخرى فى المتحف البريطانى تحت رقم (ثالث ٤١) ونسخة آخرى فى مكتبة الفاتيكان (ثالث ١٣٠٤: ٢) وكذلك هناك عدة نسخ منه فى فاس، وآيا صوفيا، ويهتم هذا الكتاب بتفسير الأحلام[٩].

٣. كتاب سير الزهاد والعباد[١٠]: وقد أشار إليه كل من السمعانى والزركلى ولم يشر إليه بروكلمان (Brockelmann)، وسيزجين، ولم يذكر أحد حتى وقتنا الحالى مكان هذا الكتاب سواء كان مخطوطًا آو مطبوعًا وأغلب الظن آنه مفقود أو تم تصنيفه بشكل غير صحيح فى إحدى المكتبات، ورغم عدم إمكانية الحصول على نسخة من هذا الكتاب إلا أن له أهمية كبيرة وذلك لأنه يأتى بعد كتاب تهذيب الأسرار، فربما وجدنا فى هذا الكتاب تطويرًا لبعض أفكار الخركوشى وآرائه فى التصوف.

٤. كتاب الزهد[١١]: ولم يذكر أحد مكانه سواء كان مخطوطا أو مطبوعًا.

٥. كتاب دلائل النبوة[١٢]: ولم يذكر أحد مكانه سواء كان مخطوطًا أو مطبوعًا.

٦. كتاب شرف المصطفى: ويتكون من ثمانية آجزاء، ويوجد عدة نسخ لهذا الكتاب مخطوطة فى العديد من المكتبات منها: نسخه بمكتبة برلين تحت رقم (٩٥٧١) ونسخة أخرى بمكتبة توبنجن، ونسخة أخرى بالمتحف البريطانى (الملحق ٥٠٩) ونسخة أخرى بالمكتبة السابقة (شرقية ٣٠١٤)، وله ترجمة فارسية، توجد فى مخطوطة فى: ولى الدين (٨٨٨)[١٣].

٧ ـ كتاب تفسير القرآن[١٤]: ولم يذكر أحد مكانه سواء كان مخطوطًا آو مطبوعًا.

٢ـ الظروف السياسية والاجتماعية فى عصر الخركوشى

أولاً ـ الشكل السياسى «البويهيون فى فارس والعراق»:

ظهر بنى بويه فى عالم التاريخ فى أوائل القرن الرابع الهجرى من خلال ذلك الغموض الذى اكتنف تاريخهم قبل ذلك، وقد نقل إلينا مترجمو حياتهم أقوالا مختلفة

عن أسلافهم، وأن سلسلة نسب هذه الأسرة مسألة يحوطها الشك، شأن الملوك والأمراء الذين تظهر عظمتهم مرة واحدة[١٥] ففى هذه الأثناء نشأت فى شرق الدولة الإسلامية، وبين جمهرة من الحكام الصغار، أسرة جديدة كتب لها أن تمثل دورًا رئيسيًا فى السياسة الإسلامية[١٦]

وكانت الأحوال فى بغداد قد انتهت، فى الوقت نفسه إلى غاية من الفوضى يسرت عليهم التدخل؛ ذلك أن المتقى (ت٩٤٤م) الذى تولى الخلافة بعد الراضى، كان مجرد العوبة فى أيدى القواد المتنافسين على السلطة، من جهة وفى أيدى الحمدانيين من جهة ثانية، حتى إذا حاول الدخول فى مفاوضات مع إخشيد مصر اعتقله توزون الأمير التركى وسمل عينيه. ولم يكن ابنه المستكفى أحسن منه حالاً، وأكثر سلطانًا، فلما عجز الأمراء المسيطرون عليه عن إرضاء الجند المطالبين بدفع أرزاقهم، وعجزوا عن القضاء على شبح المجاعة التى كانت تهدد العراق بالخطر رأى من الخير أن يرحب بأحمد بن بويه منقذًا ومخلصًا، وكان يزحف بجيوشه من كرمان فى اتجاه الغرب، واستولى أحمد على واسط بعد معركة نشبت بينه وبين البريدى والأمير توزون[١٧].

وفى سنة ٩٤٥م دخل بغداد ظافرًا فقلده الخليفة إمرة الأمراء وشرفه بلقب «معز الدولة» ومهما يكن من شئ، فلم تكن تنقضى فترة وجيزة حتى أورد المستكفى موارد أسلافه. بسبب اتصاله بأعداء البويهيين، ثم جاء من بعده المطيع (٩٤٦ ـ ٩٧٤م) والطائع (٩٧٤ ـ ٩٩١م) والقادر (٩٩١ ـ ١٠٠٣م) فما زادوا على أن كانوا مجرد صنائع للبويهيين يجرون عليهم الرواتب[١٨].

والواقع أنه لم يبق لهم من السلطة إلا مظاهرها كالسكّة والخطبة، أما البويهيون الذين تسلطوا على الخلفاء واستبدوا بهم فأقاموا فى بغداد حيث أنشأوا «دار المملكة» فترة، وفى شيراز عاصمتهم فترة أخرى[١٩]، وقد وصف البيرونى موقف الخلفاء العباسيين من سلاطين بنى بويه فى هذه العبارة فقال: «وإن الدولة والملك قد انتقل فى آخر أيام المتقى وأول أيام المستكفى من آل العباس إلى آل بويه. والذى بقى فى أيدى الدولة العباسية إنما هو أمر دينى اعتقادى لا ملك دنياوى. فالقائم من ولد العباس الآن (يعنى فى عهد البيرونى المتوفى عام ٤٤٠ هـ) هو رئيس الإسلام لا ملك»[٢٠]، ولم يقف نفوذ البويهيين عند هذا الحد، فنرى الخليفة المستكفى يلقب البويهيين بألقاب مختلفة (معز الدولة، عماد الدولة، ركن الدولة، وغيرها من الألقاب)، ويأمر بذكر أسمائهم فى الخطبة ونقشها على الطرق.

ثانيًا ـ انتشار المؤامرات والفتن:

ونتاج طبيعى لكافة الأوضاع السابقة أن ينتشر فى عصر الخركوشى الفتن والمؤمرات. وقد آخذت فى الانتشار على نمطين واضحين، النمط الأول: كان الخلفاء المحرك الأول لتلك المؤامرات ليس ذلك فحسب بل كفلوا بأنفسهم القيام بدور جند الخلافة العباسية فى تنفيذ تلك المؤامرات حيث كان الخليفة فيها هو المؤلف والمخرج فى آن واحد. فالسفاح والمنصور والمهدى والرشيد نماذج حية لهذا النمط. والنمط الثانى: آتخذ شكلا آخطر فى التنفيذ فلم يدع الخليفة حيلة أو وسيلة إلا وسلكها، وبعد ذلك يجد الخليفة نفسه أمام جيش من الأعوان والخدم وبطانة السوء فيعجز عن الوقوف أمام نفوذ هؤلاء ويجد نفسه مأمورًا بعد أن كان آمِرًا ناهيًا، فيصبح فى هذه الحالة آداة طيعة ينفذ ما يؤمر به دون تردد أو تزمر(٢١).

هذه هى الأوضاع السياسة الحاكمة لمجريات الأمور فى عصر الخركوشى. ولنا أن نستنبط تأثير تلك الأمور على البيئة الثقافية والعلمية وقتها، ليس هذا فحسب بل مدى تأثيرها وعلاقاتها بالتصوف بصفة خاصة. فليس من الغريب أن يكون القرن الرابع الهجرى من أبرز القرون التى شهدت كبار مصنفى التصوف الإسلامى، وسنذكر ذلك لاحقا فى نهاية هذا الفصل بشكل أكثر تفصيلاً.

ثالثًا ـ الظروف الاجتماعية فى عصر الخركوشى:

تختلف البنية التركيبية لطبقات المجتمع الإسلامى من عصر لعصر، ومن مكان لآخر فى العصر الواحد، من حيث القيم والمفاهيم والعادات الاجتماعية التى يقوم عليها المجتمع، وكذلك التقسيم الطبقى لكل مجتمع، ودور كل طبقة وعلاقاتها بالطبقات الأخرى. فالانقسام الطبقى بين الطبقات لدرجة الانفصال التام يعرض المجتمع لحظر التفكك والتنازع، بل للحروب الأهلية فى بعض الأحيان. ومن هنا تكمن أهمية محاولة معرفة طبقات المجتمع فى عصر الخركوشى، خصوصًا وأن الخركوشى كما ذكرنا كان له بعض الإسهامات الاجتماعية كبناء المستشفيات والطرق والمكتبات والمدارس.

أما عن طبقات المجتمع فى عصره فقد انقسم المجتمع فى العصر العباسى الثانى إلى ثلاثُ طبقات أساسية: طبقة عليا تشتمل على الخلفاء والوزراء والقواد والولاة ومن يلحق بهم من الأمراء وكبار رجال الدولة وأصحاب الإقطاع من الأعيان. وطبقة وسطى تشتمل على رجال الجيش وموظفى الدواوين والتجار والصناع الممتازين، ثم طبقة دنيا تشتمل على العامة من الزُّراع وأصحاب الحرف الصغيرة والخدم والرقيق، ويأتى فى

إثر هذه الطبقات أهل الذمة[٢٢] وكانت الطبقة الأولى غارقة فى النعيم، متمتعة بالنفوذ والسيادة والثراء وسكن القصور التى تفننوا فى تشيدها وزخرفتها بالنقوش والإبداع فى كسوتها بالرخام والفسيفساء والزجاج الملون[٢٣] لذا ليس بغريب أن تغدو قصور طبقة الحكام محورًا لكثير من القصص التى امتزج فيها الخيال بالحقيقة[٢٤].

وكان هناك ما يمكن أن نطلق عليهم أيضا طبقة العلماء، وكان لهم دور اجتماعى مهم فى معظم الأحيان عن طريق بث المثل الدينية والخلقية والاجتماعية بين أفراد المجتمع[٢٥]، إلا أن المصادر التاريخية تؤكد لنا أن هذه الطبقة كان يظهر لها تأثير سياسى على المجتمع بين الحين والآخر، بشكل مباشر أو غير مباشر، فكثيرًا ما كانت تؤيد وجهات نظر الحكام، وأحيانا حاربتها وحرضت العامة ضدها، ولكن فى جميع الأحوال حظيت هذه الفئة باحترام الناس[٢٦]، وما يهمنا الآن هو الانتباه لمدى التفكك الطبقى الموجود فى ذلك العصر، حيث إن الطبقة العليا غارقة فى النعيم، والطبقة الدنيا غارقة من الفقر، وطبقة العلماء والصوفية يمكن اعتبارهم صمام الأمان الأخلاقى للمجتمع آنذاك.

٣ـ التصوف فى عصر الخركوشى

تمهيد:

يعد القرن الرابع الهجرى والذى عاش فيه الخركوشى من آزهى العصور التى شهدت تطورًا وانتشارًا غير مسبوق للتصوف. فقد انتشر التصوف فى كافة أنحاء البلاد الإسلامية؛ من المشرق إلى المغرب، وظهر بشكل ملحوظ فى نيسابور وشيراز وبغداد والعديد من المدن الأخرى[٢٧].

وقد اهتم المتصوفة فى عصر الخركوشى بمحاولة التوفيق بين التصوف وخصومه (من الفقهاء)[٢٨]، وقد ظهر ذلك واضحًا فى العديد من المصنفات الصوفية للقرن الرابع الهجرى مثل: كتاب اللمع، كتاب التعرف لمذهب آهل التصوف، والعديد من المصادر الأخرى.

كذلك اهتم معاصرو الخركوشى بنظرية المقامات والأحوال، وقد تكلم عنها آغلب صوفية القرن الرابع مثل الطوسى، المكى، الكلاباذى، الخركوشى، السلمى. وربما قد يكون التصوف وقتها قد تأثر بروحانية الزهاد والمتصوفة من الرهبان الشرقيين؛ ونقول ذلك وفى ذهننا كتاب «السلم إلى الجنة» (Ladder To Paradise) الذى ألفه القديس يوحنا قليماقوس (St. John Climacus) وقد اتخذت هذه النظرية خلال قرون من التجربة صورة ثابتة لا تكاد تتغير[٢٩].

ونضيف إلى هذا أن الفلسفة الإسلامية قد سادتها نزعة صوفية تقوم على أساس عقلى، بمعنى أن يعتمد التصوف أولا على الدراسة والتأمل العقلى قبل محاربة الجسد وشهواته، والحرمان من متع الدنيا ومباهجها، فطهارة النفس لا تتحقق عن طريق الجسم وأعماله البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا، وبها تتحقق أعظم سعادة ممكنة، وهذه هى الخير المطلق وغاية الغايات، ومنتهى الرفعة الإنسانية، وجنة الواصلين، ويمكن ملاحظة هذه النزعة لدى أبى نصر محمد الفارابى (ت٣٣٩هـ) حيث إن نظريته الصوفية تقوم على أساس عقلى تصعد من خلاله إلى عالم الشهادة الحقيقية والنور والبهجة[٣٠]. وهذه هى نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى واعتنقها الفلاسفة اللاحقون، وقد لعبت دورًا مهمًا لدى فلاسفة الأندلس بوجه خاص، وهى ضرب من التصوف النظرى الذى يقوم على البحث والدراسة، يقربنا إلى الله ونعيمه المقيم[٣١]. وقد تأثر بهذه النزعة الفيلسوف الشهير ابن سينا (ت٤٢٨) وظهرت واضحة فى كتابه الإشارات والتنبيهات، وظل تأثير هذه النزعة لفترة طويلة من الزمان[٣٢].

صفوة القول يمكننا اعتبار أن القرن الرابع الهجرى (عصر الخركوشى) يعد بحق العصر الذهبى للتصوف الإسلامى، فقد تأسست فيه مذاهب التصوف، وكثر شيوخه، بل انتشرت فيه أيضًا الطرق الصوفية، وفيها بدأ يلتفت المريدون حول شيخ يرشدهم فى سلوك الطريق إلى الله[٣٣].

ليس هذا فحسب بل إن القرن الرابع كان أهم نقطة فاصلة فى تاريخ التشريع الإسلامى أيضًا، فقد توقف فى هذا القرن التكوين المستقل للتشريع الإسلامى المبنى على الاجتهاد المطلق وعلى الحكم بالرأى فى فهم القرآن والحديث، ومضى عصر الابتكار فى التشريع واعتبر العلماء الأولون كالمعصومين، وأصبح الفقه لا يستطيع إصدار حكمه الخاص إلا فى المسائل الصغيرة[٣٤]، وفى هذا القرن أيضًا زاد التعصب لأفكار واتجاهات معينة، وليس أدل على ذلك مما حدث مع جرير الطبرى[٣٥]، كذلك شهد هذا القرن فى نهايته انتشارًا أوسع لمذهب الإمام الشافعى.

أولا ـ سمات وملامح التصوف فى القرن الرابع الهجرى:

١ـ التمييز بين التصوف والفقه على أساس منهجى: فقد أصبح فى هذا العصر، التمييز بين الفقه والتصوف من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، ويصف لنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى المقابلة بين علمى الفقه والتصوف بالإستشهاد بقول ابن خلدون «وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهو الأحكام العامة

فى العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم (يقصد الصوفية) فى القيام بهذه المجاهدة، والكلام فى الأذواق والمواجد العارضة فى طريقها وكيفية الترقى فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فى ذلك»[٣٦]. ولتأكيد هذه السمة نجد العديد من الصوفية يفرقون فى مصنفاتهم الصوفية بين علم الباطن، وعلم الظاهر، أو الشريعة والحقيقة؛ فنجد على سبيل المثال عند أبى نصر السراج الطوسى الفرق بين علم الباطن، وعلم الحقيقة[٣٧]. كذلك نجد التفرقة بين الصوفية والفقهاء فى كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» لأبى بكر الكلاباذى عن طريق تحديد معنى التصوف، ورجال الصوفية، وفيمن نشر علومهم كتبًا ورسائل، وفيمن صنف فى المعاملات. فقد خصص الكلاباذى فى الخمسة أبواب الأولى من كتابه تحديدًا دقيقًا يفرق بين ما هو تصوف، وما هو غير ذلك[٣٨].

ومن الملاحظ أيضًا أن معظم المصنفات الصوفية فى هذه المرحلة كانت تبدأ بتعريف التصوف، ولماذا سميت الصوفية بهذا الاسم، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد كلا من الكلاباذى فى كتاب التعرف، والطوسى فى كتاب اللمع ، والخركوشى فى كتاب تهذيب الأسرار، يبدؤون بتعريف التصوف والصوفية وسبب تسمية الصوفية بهذا الاسم.

٢ـ الربط بين التصوف والقرآن والسنة بصورة واضحة: نلاحظ فى القرن الرابع أن معظم المصنفات الصوفية كان تربط التصوف بالقرآن والسنة بصورة واضحة، فالحقيقة لدى صوفية القرن الرابع الهجرى جاءت مرتبطة بالشريعة. ونرى أن هذا الأمر نتيجة طبيعية للدفاع عن التصوف، حيث شاع الهجوم عليه بشكل كبير خصوصًا بعد مقتل الحسين بن منصور الحلاج سنة ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م، لذلك رأى الصوفية أهمية توضيح للعامة أن التصوف مرتبط بالكتاب والسنة. ليس هذا فحسب، فبشكل عملى استند صوفية هذه الفترة بشكل كبير إلى الكتاب والسنة، فمن الملاحظ أن كثيرًا من المصنفات الصوفية فى القرن الرابع الهجرى، كانت تبدأ كتابة الكتب، والفصول، والأبواب، بالآيات القرآنية تتبعها الأحاديث النبوية تتبعها أقوال الخلفاء الراشدين والصحابة. ومن هنا نرى أن صوفية هذا القرن استندوا بشكل كبير فى أثناء شرحهم للتصوف على الكتاب والسنة. ومن الملاحظ أيضا على صوفية ذلك العصر أنهم لم ينكروا على الحلاج والبسطامى تصوفهم، بل حاولوا التماس الأعذار لهما، كذلك استشهدوا كثيرًا بأقوالهما، فنجد الخركوشى على سبيل المثال كثيرًا ما يستشهد بأبى يزيد البسطامى والحسين بن منصور الحلاج فى بعض المسائل وسيتضح ذلك أكثر فى الفصل القادم.

٣ـ الاهتمام بالجانب الأخلاقى: نلاحظ فى هذا القرن أيضًا ارتباط التصوف بالجانب الأخلاقى، وكما يقول الدكتور التفتازانى: «إن شئت قلت: مبحث الأخلاق عند الصوفية وقتئذ كان قائمًا على أساس تحليل النفس الإنسانية لمعرفة أخلاقها الذميمة، والتكمل الخلقى بإحلال الأخلاق المحمودة محل الأخلاق الذميمة»[٣٩]. ولتأكيد ذلك نلاحظ كثرة حديثهم فى مصنفات القرن الرابع الهجرى عن المجاهدة، والتوبة، والصبر، والرضا، والتوكل، والخوف، والرجاء، والمحبة. وغير ذلك من الموضوعات المرتبطة بالبعد الأخلاقى.

٤ـ الرمزية فى التعبير: من أبرز ما يميز تصوف القرنين الثالث والرابع الهجريين اصطناع أصحابه لأسلوب الرمزية فى التعبير عن حقائق التصوف، وأصبح للصوفية لغة اصطلاحية خاصة[٤٠]. ونرى أن الرمزية فى التعبير وبداية ظهور المصطلحات الصوفية قد نشأت فى القرن الثالث الهجرى، لكنها تطورت وبشكل ملحوظ فى القرن الرابع الهجرى، وذلك ما دعى نيكلسون إلى القول: «وضع صوفية القرنين الثالث والرابع نظامًا كاملاً فى التصوف من ناحيتيه النظرية والعملية»[٤١]. كذلك فمن الملاحظ فى المصنفات الصوفية فى القرن الرابع الهجرى الإفراط فى تعريف وشرح المصطلحات الصوفية، حتى إن كثيرًا من الصوفية قد خصص فصولاً وأبوابًا خاصة بالمصطلحات الصوفية. وسنرى أن الخركوشى قد خصص جزءً كبيرًا من كتابه تهذيب الأسرار للمصطلحات الصوفية.

كذلك حاول بعض صوفية القرن الرابع الإشارة إلى معنى الرمز، فنجد الطوسى مثلاً يقول: «الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا تظفر به إلا أهله... (وفى معنى آخر) الرمز عند الصوفية الإشارة فى مقابل العبارة، فالإشارة عندهم ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارات للطافته»[٤٢]. ويشرح الدكتور التفتازانى هذا النص فيقول: «معنى ذلك أن عبارات الصوفية لهذا العهد لها فى الغالب معنيان: أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق، وهو المعنى الخفى، ولذلك قال بعضهم: إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهات منك اتصاله»[٤٣].

٥ـ ملامح الصوفية فى القرن الرابع الهجرى: تواجد فى عصر الخركوشى «جماعة مشهورة تسمى (الكرامية[٤٤]) يلبسون رداء من الصوف وفوطة مُدَلاة على رءوسهم تحيط بقلنسوة طويلة، ثم لبسوا فيما بعد اللون الأزرق، لأنه يلائم حال قوم فقراء جوّالين فى البلاد، كذلك لأن الفوطة كانت آنذاك لباس الرأس عند الحزن»[٤٥]، ولم يكن للصوفية خوانق فى ذلك الوقت وكل ما كان لهم بيوت صغيرة للذكر فى ظاهر المدن

سموها «رباطات»، ولكن يظهر لنا أنه كان يعيش فى هذه البيوت المنعزلة بعض العباد فى ذلك العصر، فيحكى أن بعضهم لما كبر سنه فصعب عليه الذهاب إلى الجامع، فبنى له الرباط المقابل لجامع المنصور(٤٦). وكان للأغانى شأن كبير فى طقوس الصوفية آنذاك، وفى ذلك يقول الجاحظ: «ومن تمام آلة الشعر أن يكون الشاعر أعرابيا ويكون الداعى إلى الله صوفيا»(٤٧).

ثانيًا ـ أبرز رموز التصوف فى القرن الرابع الهجرى (المعاصرين للخركوشى):

احتوى القرن الرابع الهجرى على كثير من الصوفية الذين أَثْرَوا التصوف بالكتابات القيمة التى أثرت فى تشكيل التصوف الإسلامى من الناحية النظرية والعملية بوجه عام، وعلى الخركوشى بوجه خاص. لكن مع العلم بأن كثيرًا من التراث الصوفى الخاص بالقرن الرابع الهجرى مازال مجهولاً لنا حتى اليوم، والكثير منه مازال بين ثنايا المخطوطات فى مكتبات العالم شرقًا وغربًا، وسيظهر ذلك جليًا مع ذكرنا لأبرز رموز التصوف المعاصرين للخركوشى.

١ـ الخُلْدِى المتوفى ٣٤٨هـ(٤٨): هو أبو محمد جعفر بن محمد الخلدى الخواص، تتلمذ على يد أبى الحسن النورى، والجنيد البغدادى، وامتاز بأنه كان قصاصا راوية، أبرز مؤلفاته: (حكايات المشايخ ـ الفوائد والزهد والرقائق ـ محنة الشافعى أبى عبد الله محمد بن إدريس ـ رسالة فى التصوف)(٤٩)، ولم أرَ أى تحقيق لأى عمل من هذه الأعمال.

٢ـ النِفَّرى المتوفى ٣٥٤هـ أو بعد سنة ٣٦٦هـ: اختلف الباحثون حوله اسمه فمنهم من ذهب إلى أنه محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفرى، ومنهم من ذهب إلى أنه أبى عبد الله محمد بن عبد الله النفرى، مع العلم بأن الثانى هو حفيد الأول كذلك اختلفوا حول كتابه «المواقف والمخاطبات»، فيعتقد البعض أن حفيده محمد بن عبد الجبار هو الذى قام بتجميع وترتيب شذرات كتاب جده، أثناء حياته وبعد وفاته، دون اهتمام بترتيبها التاريخى. على أية حال ليس لدينا الكثير من المعلومات عن حياته ولكنه له إسهام أصيل فى التصوف، مؤلفاته: (المواقف والمخاطبات ـ مجموعة الأخبار والزيادات ـ مقالة فى القلب)(٥٠). ويُوصف النفرى بأنه شديد الرمزية والتعمق والتعقيد والغموض بشكل يجعل فهمه مشكلة مستعصية على كثير من الباحثين. وربما كان ذلك سبب عدم شهرته فى البيئات الصوفية اللاحقة له، وقد حقق المستشرق الإنجليزى جون آرثر آربرى Arberry كتابه المشهور «المواقف والمخاطبات»(٥١).

٣ـ **أبو عبد الله الرُّوذَبَارى المتوفى ٣٦٩هـ**[٥٢]: هو أبو عبد الله أحمد بن عطاء بن أحمد الروذبارى، أحد الصوفية المرموقين فى عصره. مؤلفاته: (كتاب الخلع ـ كتاب أدب الفقير ـ الوصية ـ أمالى) وما زالت هذه الأعمال غير محققه.

٤ـ **ابن الخَفيف المتوفى٣٧١هـ**[٥٣]: هو أبو عبد الله محمد بن الخفيف بن إسْفَكْشَاد الضَّبى الشيرازى، سمع دروس الأشعرى وأخذ عنه تعاليم العقيدة، وكان شافعى المذهب، ومن مؤلفاته: (وصية ـ العقيدة أو المعتقد ـ كتاب الاقتصاد) وربما لم تحقق هذه الأعمال.

٥ـ **الدَّيْلَمِى المتوفى أواخر القرن الرابع الهجرى**: لا نعرف بالضبط تاريخ مولده أو وفاته، ويعتقد بعض الباحثين أن الدّيلمى هذا قد يكون نفس الشخص الذى ذكره القِفْطِى فى كتابه «تاريخ الحكماء» باسم أبى الحسن الدّيلمى، حيث رُوى أنه زار مع آخرين الوزير البويهى أبا على مؤيد المُلك وهو الوزير الذى تقلد الوزارة عام ٣٩٢هـ/ ١٠٠١ ـ ١٠٠٢م ببغداد. وهذا يعنى أن الدّيلمى كان حيًّا فى أوائل العقد الأخير من القرن الرابع الهجرى. على أية حال كان الديلمى معاصرًا للسلمى، وليس لدينا معلومات عن تاريخ حياته، أما مؤلفاته فهى: (سيرة ابن الخفيف ـ كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف)[٥٤].

٦ـ **العسكرى المتوفى ٣٧٥هـ**[٥٥]: هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبيد بن أحمد الدقاق العسكرى، مؤلفاته (كتاب الكرم والجود وسخاء النفوس) ومازال هذا الكتاب مخطوطًا حتى الآن.

٧ـ **شَاذَان الرازى المتوفى ٣٧٦هـ**[٥٦]: هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن عبد العزيز بن شاذان الرازى، كان صوفيا جوالا جامعًا للحكايات الصوفية، مؤلفاته (الحكايات الصوفية).

٨ـ **الصَّقَلِّى المتوفى ٣٨٠هـ**[٥٧]: هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله البكرى الصقلى المالكى عماد الدين، مؤلفاته (الأنوار فى علم الأسرار ـ الدلالة على الله وآداب الدعاء إليه ومعانى أوليائه) ومازالت كتبه لم تحقق بعد.

٩ـ **السَّرَّاج المتوفى ٣٧٨هـ**[٥٨]: هو أبو نصر عبد الله بن على بن محمد بن يحيى السراج، لقب بطاووس الفقراء، أصله من طوس، طاف البلدان من بغداد حتى وصل إلى مصر، واتصل فى أسفاره بعدد من مشاهير الصوفية فى عصره، له كتاب وحيد وهو كتاب «اللمع»، وقد نشر هذا الكتاب فى عدة طبعات. وهذا الكتاب فى غاية الأهمية لقيامه بتعريف المقامات والأحوال والمصطلحات الصوفية والعديد من الأبواب الأخرى. ويصنِّف الطوسى العلوم الدينية وعلمائها إلى ثلاثة أقسام: أهل الحديث، الفقهاء،

والمتصوفة. ويُبدى تفضيله للمتصوفة على هؤلاء وأولئك إذ إنهم لديهم معرفة بالحقائق الدينية؛ لأنهم يعيشون هذه الحقائق المتضمنة فى القرآن والسُّنة. ويحتوى «كتاب اللمع» على ثلاثة عشر قسمًا، تتضمن عرضًا وافيًا للتصوف فى مائة وخمسين بابًا.

١٠. **أبو طالب المكى المتوفى ٣٨٦هـ**[٥٩]: هو أبو طالب محمد بن على بن عطية الحارثى المكى، شب فى مكة ثم ذهب إلى البصرة، ومما وصل إلينا من كتبه كتاب قوت القلوب، ويُعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب فى التصوف الإسلامى، وله تأثير واسع النطاق على من بعده من الصوفية من أمثال أبى حامد الغزالى المتوفى ٥٠٥هـ، الذى ينقل عنه كلامًا كثيرًا حرفيًا بغير ذكره، وابن عطاء الله السكندرى المتوفى ٧٠٩هـ، وغيرهما. وله مختصر بعنوان «الوصوص إلى الغرض المطلوب من جواهر قوت القلوب». كما يُنسب لأبى طالب المكى كتاب آخر بعنوان «علم القلوب»، ولكن الباحثين المُحْدَثين يختلفون فى صحة نسبته له، حيث يرى البعض أنه من أعمال أحد تلاميذه.

١١. **أبو القاسم العارف المتوفى٣٩٥هـ**: ليس لدينا الكثير من المعلومات حياته، سوى أنه اعتمد فى مؤلفاته على الجنيد البغدادى، وأبو يزيد البسطامى، وله عدة مؤلفات: (القصد إلى الله - معالم الهمم - معاشر القاصدين - عهد نامه)[٦٠]، ولم نرى أيا منها محقق.

١٢. **الكَلاَبَاذى المتوفى ٣٨٠ هـ**[٦١]: هو أبو بكر محمد بن إسحاق بن إبراهيم الكلاباذى الملقب بـ «تاج الإسلام» له عدة مؤلفات: (التعرف لمذهب أهل التصوف - نور المريدين وفضيحة المدعين - معانى الآثار). ويعد كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف أشهر كتبه على الإطلاق، وقد قيل عن هذا الكتاب «لولا التعرف ما عرف التصوف» ويهتم الكلاباذى فى كتابه اهتمامًا بالغًا بإثبات آن تعاليم وممارسات الصوفية تتماشى مع التقليد السُنى. كما قدم فيه وصف موجز لعدد من المقامات والأحوال الصوفية التى تبدأ بالتوبة وتنتهى بالمحبة.

١٣. **الزَّنْدَوَيْسِتِى... هـ**: هو أبو الحسن بن يحيى بن محمد الزوندويستى البخارى المُبْتَغِى، من صوفية القرن الرابع، لا نعلم تاريخ وفاته، له كتابان: (روضة العلماء ونزهة الفضلاء - الأسئلة والأجوبة فى الحكمة)[٦٢].

١٤. **السُّلَمِى المتوفى٤١٢هـ**[٦٣]: هو أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد موسى الأزدى السلمى، رحل إلى العراق والحجاز، والتقى بعدد كبير من المحدثين والصوفية، وألف عددًا كبيرًا من الكتب فى التصوف والحديث والتفسير، وتقوم شهرته أولاً وقبل كل شئ على كتابه «طبقات الصوفية» الذى طبع عدة مرات.

١٥. **المَالِينى المتوفى ٤١٢هـ**[٦٤]: هو أبو سعد أحمد بن محمد بن عبد الله ابن حفص

الأنصارى المالينى، أصله من هراه، كان صوفيا محدثًا، رحل وقرأ فى رحلاته الكثير على كبار علماء عصره، ونسخ كتبهم، إلى أن توفى بمصر، وله كتاب واحد بين أيدينا هو (كتاب الأربعين فى شيوخ الصوفية) وقد طبع عدة مرات.

١٦ـ أبو سعيد النقاش المتوفى ٤١٤هـ[٦٥]: هو أبو سعيد محمد بن على ابن عمرو النقاش الأصفهانى، له عدة كتب ما ورد إلينا منها (فنون العجائب ـ فوائد العراقيين ـ الأمالى) ولم أر أيا منها منشورًا.

هؤلاء هم بعض رموز التصوف الإسلامى المعاصرين للخركوشى، فلا شك أن الخركوشى قد تأثر ببعضهم وأثر فى بعضهم. وبعد عرض مؤلفاتهم يتبين لنا مدى زخم القرن الرابع الهجرى بالتصوف الإسلامى، ومدى انتشار وشيوع التصوف فى عصر الخركوشى. والأمر الملفت للانتباه أن أغلب مؤلفات هذه الشخصيات غير محقق إلى الآن، وغير متاح للباحثين من أجل الاعتكاف على دراسته. وبالطبع تحقيق هذا الكم الهائل من التراث الصوفى يتطلب أجيالاً من الباحثين المهتمين بالتحقيق كى تعكف على تحقيقه ودراسته سنوات طويلة.

رابعًا ـ علاقة الصوفية بالفقهاء:

أما عن علاقة الصوفية بالفقهاء فى ذلك الوقت، فيذكر لنا متز (Metz): «كان الصوفية خصوما ألدّاء للفقهاء، ولم يقلعوا قط من التشنيع عليهم؛ وقد عبَّروا عن احتقارهم لعلم الفقه الذى يسمونه علم الدنيا تعبيرًا قاسيا»[٦٦]. إلا أننا ننتقد قول متز بهذا الصدد، فليس معنى التميز بين علم الظاهر وعلم الباطن احتقار الباطن للظاهر، خصوصًا إذا ذهبنا إلى متذ مرة أخرى فنجده يناقض نفسه فيقول: «ونجد بين علماء الشافعية كثيرًا من الصوفية»[٦٧].

خلاصة القول إن العلاقة بين الصوفية والفقهاء فى القرن الرابع الهجرى لم تكن مستقرة دائما. فكثيرًا ما نازع الفقهاء الصوفية، فكما يقول الدكتور توفيق الطويل «إن الصوفية تعرضوا لحملات النكير من الفقهاء، ولا سيما أهل الظاهر، ومن العقلانيين الذين أنكروا مناهجهم الذوقية وتنكرهم لمناهج العقل، والاستدلالات المنطقية، ونبادر ـ نحن فى مستهل الحديث ـ إلى القول بأن الصوفية قد انعقد إجماعهم فى كل عصور التاريخ ـ إلا فى حالات التدهور ـ على ضرورة الالتزام بالشرع واتباع تعاليمه، وأن الشريعة هى الرسوم والأوضاع التى تعبر عن ظاهر الشرع... أما الحقيقة عند الصوفية فهى المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة، ولم يرفض الصوفية فى أى عصر ظاهر الشريعة ولا حرفية النصوص.. وكانوا يخالفون الفقهاء فى طريقة فهم الشرع ومناهج تفسيره»[٦٨].

الفصل الثانى

طبيعة التصوف عند الخركوشى

تمهيـــــد

يهدف هذا الفصل رسم وتقييم صورة التصوف عند عبد الملك الخركوشى، معتمدًا فى ذلك على كتاب «تهذيب الأسرار»، حيث إننا لم نجد له أعمالاً مرتبطة بالتصوف بشكل مباشر وواضح إلا هذا الكتاب المكون من اثنى عشر قسمًا كما ذكرنا فى الفصل الأول. وبقراءة موضوعات الكتاب، وجدنا أنها تفتقد إلى الترتيب لذلك قمنا بحصر وترتيب الموضوعات الهامة فى التصوف لدى الخركوشى من أجل شرحها وتحليلها داخل هذا الفصل، وأهم الموضوعات التى حصرناها من كتاب تهذيب الأسرار هى:

١. تعريف الخركوشى للتصوف والفرق بينه وبين الملامتية.

٢. المصطلحات الصوفية.

٣. الآداب والعبادات عند الخركوشى من منظور صوفى.

٤. المقامات والأحوال عند الخركوشى.

وقد حاولنا بداية التزام تحليل هذه الموضوعات وفق ورودها لدى الخركوشى، ولكن اعتقادنا بعدم الترتيب المنظم لبنية كتاب تهذيب الأسرار، هو ما أدى بنا إلى إعادة ترتيب هذه الموضوعات بالشكل الموجود فى هذا الفصل، فعلى سبيل المثال نجد أن الخركوشى يقدم تعريف التصوف والفرق بينه وبين الملامتية فى بداية الكتاب، ثم الأحوال، فالمقامات، ولكنه بعد أن يقدم مقام التوبة نجده يقدم بابًا بعنوان «باب فى ذكر المقامات» ثم يستمر بعد ذلك فى تقديم باقى المقامات. إلى أن يظهر باب آخر بعنوان «ذكر الشهوات ومخالفة الهوى» يتبعه بابان عن مقامى الإخلاص والصدق. فمن هنا يظهر لنا وجود خلل فى ترتيب الجزء الخاص بالأحوال والمقامات عند الخركوشى.

وحينما نذهب إلى الجزء الخاص بالآداب الصوفية نجد الخركوشى يقدم بابًا بعنوان

«باب فى ذكر الآداب» ثم بعد ذلك يقدم بابًا فى ذكر الصديق والفاروق وذى النّورين، ثم يتجه للحديث عن العبادات، ثم الطهارة، ثم يعود مرة ثانية إلى الحديث عن الآداب الصوفية، ثم يبتعد مرة آخرى فيتحدث عن المصطلحات الصوفية، ثم يعود للمرة الثالثة بأبواب عن الآداب الصوفية، ثم يبتعد مرة أخرى فيتحدث عن القرآن الكريم والبقاء لقيام الليل، ثم يعود للمرة الرابعة بأبواب عن الآداب الصوفية... وهكذا. ونفس الأمر بالنسبة للمصطلحات الصوفية. فمن هنا وجدنا صعوبة دراسة وتحليل هذه الموضوعات لدى الخركوشى بهذا الشكل، لذلك لجئنا إلى ضرورة إعادة ترتيب هذه الموضوعات حتى نتمكن من دراستها بشكل منهجى دقيق. ولكن السؤال الذى يطرح نفسه علينا ما سبب وجود خلل فى ترتيب كتاب تهذيب الأسرار؟ والحقيقة أن المستشرق الإنجليزى جون آرثر آربرى قد حاول تقديم إجابة لهذا السؤال؛ فالسبب كما يرى آربرى أن كتاب تهذيب الأسرار نقل إلينا عن طريق أحد تلاميذ الخركوشى وليس بقلم الخركوشى مباشرة[٦٩].

وحينما نتوغل داخل الأبواب التى أوردها الخركوشى نجد مشكلة أخرى هى أن الأقوال التى يعرضها الخركوشى غير مرتبة ترتيبًا واضحًا. مما دعانا إلى طرح التساؤل الآتى: هل كان الخركوشى مجرد مردد لأقوال السابقين عليه؟ أم أنه كان صاحب رؤية حاول تقديمها بلسان السابقين عليه؟ والفرق بين الاثنين فرق كبير جدا، ومن أجل الإجابة على هذا السؤال حاولنا إيجاد معيار لتنظيم الأقوال التى وردت بشكل غير منظم فى أغلب الأحيان، ولكن بشرط أن يتفق هذا المعيار مع طبيعة العمل، ولا يكون دخيلاً على التصوف بصفة عامة، ويكون مستدلاً عليه من أسلوب الخركوشى فى السرد بصفة خاصة. أما المعيار الذى وجدناه مناسبًا، فهو ما وصفه الجنيد[٧٠]، فى كلامه عن التوحيد بالآتى: «اعلم أن التوحيد على أربعة أوجه: فوجه منها توحيد أهل العوامّ. ووجه منها توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر. ووجهان منها توحيد الخوّاصّ من أهل المعرفة، فأما توحيد العوامّ فالإقرار بالوحدانية.... وأمّا توحيد حقائق علم الظاهر فالإقرار بالوحدانية مع إقامة الأمر والانتهاء عن النهى فى الظاهر.... وأما الوجه الأول من توحيد الخاص فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية هذه الأشياء مع إقامة الأمر فى الظاهر والباطن.... والوجه الثانى من توحيد الخواص، فشَبَحٌ قائم بين يديه ليس بينهما ثالث، تجرى عليه تصاريف تدبيره فى مجارى أحكام قدرته، فى لجُج بحار توحيده بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الحقّ له»[٧١].

ونجد هذا المعيار أيضا عند الغزالى ٥٠٥هـ: «للتوحيد (الذى هو أصل التوكل) أربع

مراتب: وهو ينقسم إلى لب، وإلى لب اللب، وإلى قشر، وإلى قشر القشرة... فالمرتبة الأولى: من التوحيد هى أن يقول الإنسان بلسانه لا إله إلا الله، وقلبه غافل عنه، أو منكر عليه، كتوحيد المنافقين. والثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام. والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المقربين وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار. والرابعة: أن لا يرى فى الوجود إلا واحدًا، وهى مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية الفناء فى التوحيد، لأنه من حيث لا يرى إلا واحدًا فلا يرى نفسه أيضًا. وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقًا بالتوحيد كان فانيًا عن نفسه فى توحيده، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق»[٧٢].

فمن هنا وجدنا أن المعيار سيكون فى تقسيم عبارات الخركوشى إلى ثلاثة مستويات، فالمستوى الأول سيكون مرتبطًا بالعامة، والمستوى الثانى سيكون مرتبطًا بالخاصة، والمستوى الثالث سيكون مرتبطًا بخاصة الخاصة.

صحيح أن الجنيد والغزالى قد قدما تقسيمًا ذا أربعة مستويات، لكننا نرى إمكانية جمع هذه المستويات على ثلاث مراحل، وسبب ذلك أن الخركوشى قد سرد بعض العبارات التى تحمل التقسيم ذو البعد الثلاثى. إلا أن الموضوعية تفرض علينا أن نشير إلى أن هذا المعيار ليس ملازمًا لكل الموضوعات التى ستتناولها هذه الدراسة.

أما عن كيفية تطبيق هذا المعيار على الأقوال الواردة لدى الخركوشى، فإننا سوف نقوم بغربلة العبارات التى يقدمها الخركوشى لتأخذ كل منها مكانها فى إحدى المستويات الثلاثة السابقة. وبعد ذلك سنذكر نموذجًا كمثال للتعبير عن كل مرحلة مع الشرح والتحليل.

فعلى سبيل المثال حينما نتجه إلى الجزء الخاص بتعريف التصوف لدى الخركوشى سوف نقوم بعرض بعض العبارات التى يقصد به (العامة) وبعض العبارات التى يقصد به (الخاصة) وبعض العبارات التى يقصد به (خاصة الخاصة). وكذلك سنقوم بالتوضيح بالرسم البيانى عن كم الفقرات التى تتناول المستوى الأول (العامة)، وكم الفقرات التى تتناول المستوى الثانى (الخاصة)، وكم الفقرات التى تتناول المستوى الثالث (خاصة الخاصة) لباب المحبة.

كذلك ينبغى أن نشير إلى شئ آخر، وهو أن المستوى الثالث (خاصة الخاصة)، حينما سنتحدث عن بعض خصائصه مثل (الفناء)، فإنه سيقصد الفناء فى الصفات، وليس

الفناء فى الذات. كذلك سنقوم بحصر مصادر الأقوال الأكثر حضورًا لدى الخركوشى خاصة فى الأبواب الخاصة بتعريف التصوف والأحوال والمقامات، ربما دلنا ذلك الحصر على شئ ما.

١ـ تعريف الخركوشى للتصوف والفرق بينه وبين الملامتية

أولاً ـ التصوف:

أول ما نجد فى كتاب تهذيب الأسرار للخركوشى فصل بعنوان (باب اختلاف آهل الصفوة فى معنى التصوف وأقاويل مشايخ الصوفية فيه) حيث يبدأ الخركوشى كتابه بهذا الفصل، ويعرض فيه أغلب التعريفات للتصوف منذ منتصف القرن الثانى الهجرى حتى عصره. وفى أثناء عرضه لهذه التعريفات يراعى الخركوشى أن يبدأ من البسيط وينتقل منه إلى الأكثر تعقيدًا. ومن خلال عرضه لهذه التعريفات سنحاول الاستدلال على معنى التصوف لديه، حيث إنه لم يقدم تعريفًا محددًا واحدًا خاصًا به، بل يعرض التعريفات السابقة على عصره والمعاصرة له. والجدير بالذكر أن الخركوشى يحاول فى بداية الأمر سرد العبارات التى تحاول إقناع القارئ لكتابه بالتزام الصوفية بالشريعة وبظاهر العلم. والحقيقة أن مسألة الدفاع عن التصوف والصوفية قد ظهرت بعد مقتل الحسين بن منصور الحلاج ٣٠٩هـ[٧٣]. فلا شك أن الحلاج قد نجح فى أن يكون له خصومًا ألداء، كما نجح أيضًا فى أن يكون له أحباء ومريدين وما دامت السلطة والقوة فى يد الخصوم فلنا أن نتوقع النتائج. وما يعنينا هنا أنه بعد مقتل الحلاج، ظهر بشكل حاد الهجوم على الصوفية والتصوف من قبِلْ الفقهاء، ولذلك نجد أن أغلب المصنفات الصوفية فى القرن الثالث والرابع الهجرى كانت تهتم بشكل كبير بالدفاع عن التصوف والصوفية ومحاولة إثبات التزامهم بالشريعة. ومن العبارات التى أوردها الخركوشى لتوضيح ذلك: «التصوف خلق كريم، ظهر فى زمان كريم، على رجل كريم، مع قوم كرام»[٧٤]، ليس هذا فحسب، بل يعرض الخركوشى فى هذا المستوى قول لأحمد بن حنبل عن الصوفية: «وعن أحمد بن حنبل رضى الله عنه أنه قيل له: إن هؤلاء الصوفية جلسوا فى المساجد على التوكل بغير علم، فقال: العلم أقعدهم فى المساجد. قيل: إن همتهم كِسْرَةٌ، قال: لا أعلم أقوامًا على وجه الأرض أكبر هِمَّة من قوم همتهم كسرةٌ. قيل: إنهم يقومون ويرقصون، فقال: دعوهم يفرحون مع الله ساعة»[٧٥]، وكذلك من العبارات الهامة عن هذه النقطة يذكر عن سمنون المحب[٧٦]: «أنه سئل عن التصوف، فقال: الدخُولُ فى كُل خُلق سَنِى، والخروج مِنْ كُل خُلُق دَنِى»[٧٧].

أما التعريفات الأخرى التى يذكرها الخركوشى، فيمكننا أن نصنفها إلى ثلاثة مستويات (حسب المعيار السابق) فالمستوى الأول هو: التصوف عند العامة (مرتبط بالشريعة)، والمستوى الثانى: هو التصوف عند الخاصة (الطريقة)، والمستوى الثالث هو التصوف لدى خاصة الخاصة (الحقيقة). وقبل تقسيم العبارات التى يذكرها الخركوشى إلى هذه المستويات الثلاثة، نرغب فى ذكر عبارة أوردها الخركوشى توضح مدى صلاحية هذا التقسيم الثلاثى فى تطبيقه على نصوص الخركوشى: «وعن أبى يزيد[٧٨] لما سئل عن التصوف، فقال: بلسان الشريعة، آم بلسان الحقيقة، أم بلسان الحق»[٧٩]. وسنجد فى كل فصل عبارة أو أكثر تعبر صراحة عن مدى التفرقة بين المستويات الثلاثة، أما باقية العبارات فيمكن أن تصنف فى آى من المستويات التالية:

١- التصوف بلسان الشريعة: والمقصود بهذا المستوى للتصوف تصفية القلب من الكدورات، واتباع الأخلاق الكريمة مع الناس، واتباع سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم فى جميع الآمور. ويقدم الخركوشى العديد من التعريفات المرتبطة بهذا السياق، منها على سبيل المثال لا الحصر: (قال البسطامى: التصوف هو طرح النفس فى العبودية. التصوف خلق وخلو الأيدى من الأموال، وصفاء النفوس من الآمال[٨٠]. التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الآداب[٨١]. وقال التصوف اسم يجمع ثلاث؛ الوفاء والصفاء والعفاء؛ فالوفاء مع الله عز وجل، والصفاء من البشرية، والعفاء من الخلق[٨٢]. وهكذا يتضح لنا أنه فى هذا المستوى يرتبط التصوف لدى الخركوشى بالالتزام الأخلاقى والدينى حتى يحدث الصفاء.

٢- التصوف بلسان الحقيقة: ويعنى ذلك الانعتاق من رق الشهوات، والخروج من عين الشبهات، ومحو أحكام الصفات وترك جميع المألوفات، والاكتفاء بخالق السموات[٨٣]. ويظهر فى هذا المستوى الأحوال والمقامات كطريق يسلكه الصوفى ناشدًا الحقيقة، كذلك يبدأ هذا المستوى من الإنسان، حيث يمكن اعتباره طريقًا صاعدًا يجاهد فيه الصوفى من أجل الوصول إلى الحقيقة. ومن التعريفات التى عرضها الخركوشى لهذا المستوى: (الصوفى لا يشتغل بالأغيار عن الله عز وجل، التصوف ترك الاختيار[٨٤]، التصوف المسارعة إلى اختيار الحق فى جميع المرادات[٨٥]) وهناك العديد من العبارات التى تحمل نفس المعنى.

٣- التصوف بلسان الحق: ويعنى إصطفاء الحق سبحانه وتعالى للصوفية بصفاته عن صفاتهم فصافاهم فسموا صوفية. وما يميز هذا المستوى عن سابقه، أنه إن كان

المستوى السابق من الإنسان ومجاهداته فى الطريق إلى الله، فإن هذا المستوى من الله إلى الإنسان مع الأخذ فى الاعتبار أن الخطوة الأولى تبدأ من الإنسان عن طريق مجاهدته فى السير على الطريق. ويعتبر هذا الطريق نهاية وبداية فى آن واحد، فنهاية لمعاناة الصوفى، وبداية لشئ أسمى من ذلك، تعجز اللغة عن التعبير عنه ولا يعبر عنه إلا الصمت. ويمكن الإشارة إليه بحالة الفناء فى الشهود. ومن النصوص التى يقدمها الخركوشى فى هذا المستوى: (الصوفى هو المشير عن الله تعالى، فإن الخلق أشَاروا إلى الله تعالى، فالتصوف تمكين الأسرار إلى الانتهاء إلى حيث ليس وراءه منتهى[٨٦]، والتصوف نور من الحق يدل على الحق، وخاطر منه يشير إليه، وفناؤك عن الكونين ليبقى مُكَونُهُمَا[٨٧]).

ثانيًا ـ المَلامتية[٨٨]:

بعد أن قدم الخركوشى عرضًا لتعريفات التصوف نجده يقدم بابًا كاملاً بعنوان: باب فى ذكر الملامتية وصفاتهم وشعائرهم والفرق بينهم وبين الصوفية. فيقول: «فأما أهل خراسان فإنهم يسلكون طريق الملامتية وقد كانت الملامتية يسمون المحزونين، وأصلهم أنهم لا يخافون فى الله لومة لائم، فلذلك لا يشتغلون بتزين الظواهر للخلق؛ فهم قوم أظهروا للخلق قبائح الأفعال التى هم فيها وستروا عنهم محاسن ما هم فيه من بواطنهم، فأكرمهم الله تعالى بكشف الأسرار، والاطلاع على أنواع العيوب، وتصحيح الفراسة فى الخلق»[٨٩]. ولكن السؤال الذى يطرح نفسه علينا بشدة، لماذا كتب الخركوشى فصلاً عن الملامتية؟ وما المبرر لذلك؟ ونجد الإجابة لدى Alexander Knysh الكسندر كنيش (من أشهر المتخصصين فى التصوف الإسلامى فى الغرب) حيث يقول: إن سبب كتابة بعض الصوفية فى مصنفاتهم عن الملامتية (ومنهم الخركوشى)، هو عدم التمييز بين الحركتين، وفى الوقت نفسه كانت كل حركة مستقلة، وعن مصدر الاسم «الملامتية» يذكر لنا كنيش نسبته إلى الآية القرآنية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِى اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ﴾ «سورة المائدة، الآية: ٥٤» كما أن كنيش يذكر أن من أكثر المنتسبين لهذه الحركه فئةً الحرفيين والتجار، خصوصًا المنتمين للطبقة الوسطى[٩٠].

والجدير بالذكر أن الملامتية نشأت أول ما نشأت فى نيسابور[٩١]، وكانت امتداد لحركات التصوف التى سبقتها فى خراسان وغيرها من المدن الإسلامية، لكنها لم تقف

بعد نشأتها عند حدود نيسابور بل شقت طريقها فى كل مكان، ومن أبرز الأشياء التى حرص أصحابها عليها فى المظهر: عدم الشحاذة، والتصدق خفية، وعدم ارتداء أى ملابس تمييزهم عن العامة[٩٢].

ومن أبرز رجال الملامتية:

١- **حمدون القصار المتوفى ٢٧١هـ**[٩٣]: هو أبو صالح القصار النيسابورى شيخ أهل الملامة بنيسابور ومنه انتشر مذهب الملامة، كان عالمًا فقيهًا، يذهب مذهب الثورى. وطريقته طريقة اختص هو بها[٩٤]، ويروى أنه لما عظم شأنه فى العلم جاءه أئمة وكبار نيسابور وطلبوا منه اعتلاء المنبر ليعظ الناس فاعتذر بأن قلبه ما زال متعلقا بالدنيا، وسئل القصار متى يجوز للرجل أن يتكلم على الناس فيقول: «إذا تعين عليه أداء فرض من فرائض الله تعالى فى علمه أو خاف هلاك إنسان فى بدعه يرجو أن ينجيه الله تعالى»[٩٥].

٢- **أبو حفص النيسابورى المتوفى٢٧٧هـ**[٩٦]: هو عمرو أبو سلم أو عمرو بن سلمة من قرية يقال لها (كورد آباد) على مقربة من نيسابور، ومن أقواله: «لكل وقت آداب، ولكل مقام أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول»[٩٧].

٣- **عبد الله بن منازل المتوفى ٣٢٩هـ**[٩٨]: هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن منازل، شيخ الملامتية، صحب حمدون القصار، ويرى أنه لا خير فى طريقة لم تحقق فيها الشريعة، وتحتل النفس وملامتها ومعالجتها قدرًا كبيرًا من كلماته فيقول: «لو صح لعبد فى عمره نفس من غير رياء ولا شرك لأثرت بركات ذلك عليه إلى آخر الدهر... ومن رفع ظل نفسه عن نفسه عاش الناس فى ظله»[٩٩].

وأما عن صفات الملامتية ومظاهرهم فيقول الخركوشى فى ذلك: «إظهار مقام الفرقة للخلق، والتحقق بعين الجمع مع الحق... من شعار الملامتية ترك الدعاوى، والاشتغال بتحقيق المعانى، وكذلك الاشتغال بعيوب النفس عن عيوب الخلق، والخُلُقُ مع الخلق، والسرُ مع الحق»[١٠٠]. كذلك يؤكد الخركوشى تفسير كنيش، حيث ذكرنا أن سبب كتابة الخركوشى وغيره عنهم هو عدم التمييز بينهم وبين الصوفية، ولتأكيد ذلك نجد الخركوشى يوضح الفرق بينهم وبين الصوفية فيقول: «فمن الفرق بينهم وبين الصوفية، أن أصول الملامتية مبنية على العلم، وأصول الصوفية مبنية على الحال، والملامتية يحثون على الكسب ويرغبون فيه، والصوفية يحثون على ترك الكسب ويزهدون فيه»[١٠١].

وهنا نلاحظ تشابهًا كبيرًا بين الخركوشى وعبد الرحمن السلمى، حيث خصص السلمى كتابًا كاملاً عن الملامتية بعنوان «أصول الملامتية وغلطات الصوفية» فرق فيه بينهم وبين الصوفية. ولتوضيح ذلك نذكر ما يقول السلمى: «وفقنى الله وإياك فإنك إن سألتنى أن أبين لك طريق أهل الملامة وأحوالهم. فأعلم أنه ليس للقوم كتب مصنفة ولا حكايات مؤلفة، وإنما هى أخلاق وشمائل ورياضات، فالملامتية هم الذين زين الله تعالى لهم بواطنهم بأنواع الكرامات من القربة والزلفة والأنس والاتصال، وتحققوا فى سرهم معانى الغيب بحيث لم يكن للافتراق عليهم سبيل، فلما تحققوا بالرتب السنية وأثبتوا فى أهل الجمع والقربة والأنس والوصلة غار الحق عليهم أن يجعلهم مكشوفين للخلق»[١٠٢]، كذلك يوضح عبد الرحمن السلمى أن للملامتية طريقًا وأسلوبًا فى تربية وتعليم المريد، فيقول: «وأهل الملامة إذا صحبهم المريد دلوه على طريقة الطاعات واستعمال السنن فى جميع الأوقات، وملازمة الأدب ظاهر وباطن فى كل الأحوال، ولا يمكنهم من الدعاوى ولا الإخبار عن آية ولا كرامة، وإذا رأوا من المريد عيبًا فى أحواله وأفعاله بينوا له عيوبه ودلوه على إسقاط ذلك العيب، ومتى ادعى المريد عندهم حالا ورأى لنفسه مقامًا صغروا ذلك فى عينه»[١٠٣].

والجدير بالذكر أن أكابر الملامتية كانوا على صداقة واتصال بيحيى بن معاذ[١٠٤]، والجنيد وسهل التسترى[١٠٥]، كذلك بدأت الكتابة فى الملامتية مع أبى عثمان الحيرى، فقد قام بتدوين أفكاره ووصاياه، وبذلك يكون فعلاً ما منعه حمدون القصار وأبو حفص النيسابورى[١٠٦].

كذلك يعد أبو نصر السراج ٣٧٨هـ صاحب «كتاب اللمع». وعبد الملك الخركوشى صاحب كتاب «تهذيب الأسرار» وعبد الرحمن السلمى صاحب رسالة «أصول الملامتية»، هم أول من كتبوا فى مصنفاتهم الصوفية عن الملامتية.

٢ـ المصطلحات الصوفية

ـ **الجمع والفرق**[١٠٧]: يبدأ الخركوشى تعريفه الجمع والتفرقه معتمدًا على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «قال رجل لم يعمل خيرًا قط لأهله: إذا مت فأحرقونى وذروا رمادى بعضه فى البحر وبعضه فى البر، والله لئن قدر الله علىَّ ليعذبنى عذابًا لا يعذبه أحدًا من العالمين، فلما مات فعلوا ذلك به فأمر الله البحر فجمع ما فيه، وأمر البر فجمع ما فيه، ثم قال: لم فعلت هذا؟ قال: من خشيتك يا رب وأنت أعلم؟ فغفر له»[١٠٨]. وينطلق الخركوشى من هذا الحديث معرفًا الجمع بأنه سر التوحيد، والتفرقة

بأنها لسان التوحيد، فالجمع الخصوصية، والتفرقة العبودية، والجمع معرفة الحق بمشاهدة الحق من حيث الحق، والتفرقة مشاهدة الحق من الباطل[١٠٩]. ومن خلال اعتماد الخركوشى على الحديث السابق يظهر لنا جدل الجمع والتفرقة من خلال علاقة الحق بالباطل، فالجمع والتفرقة علاقتان بين الإنسان والله لا تظهران فى وقت واحدًا، وإحداهما تسبق الآخرى. ويتشابه الخركوشى مع عبد الله الهروى (صاحب كتاب منازل السائرين) المتوفى٤٨١هـ حيث يقول: «الجمع ما آسقط التفرقة، وقطع الإشارة، وشخص عن الماء والطين، بعد صحة التمكين، والبراءة من التلوين، والخلاص من شهود الثنوية، والتنافى من إحساس الاعتلال، والتنافى من شهود شهودها»[١١٠].

ـ **القبض والبسط**[١١١]: فالقبض آن يقبضك عنك ويبسطك له وبه، يقبضك عما لك ويبسطك فيما له، أن يقبض أهل صفوته ويوحشهم عن رؤية الكرامات، ويبسطهم بالنظر إلى الكريم، فالخوف يقبض، والرجاء يبسط، ولتوضيح ذلك يذكر الخركوشى حوارًا بين يحيى وعيسى عليهما السلام فيقول: «كان الغالب على يحيى عليه السلام حال القبض والخوف، وعلى عيسى عليه السلام حال البسط والرجاء، كما روى أن يحيى وعيسى عليهما السلام التقيا، فقال عيسى ليحيى: تلقانى عابسٌ كَأنك آيسٌ. وقال له يحيى عليه السلام: تلقانى ضاحك كَأنك آمنٌ، فأوحى الله تعالى إليهما: إن أحبكما إلىّ أحسنكما ظنًا بى»[١١٢].

ـ **الفناء والبقاء**[١١٣]: يقدم لنا الخركوشى التعريفات السابقة عليه لمصطلح الفناء والبقاء، ومع تحليل أسلوب الخركوشى فى عرضها، وعمل تفريغ مضمون لهذه التعريفات يمكننا تقسيم الفناء والبقاء لدى الخركوشى إلى ثلاثة مستويات:

١) المستوى الأول: ويرتبط هذا المستوى بالتوحيد «فناء العبد عن كل شئ بالتوحيد، والبقاء بقاء علم التوحيد»، كذلك فى عبارة آخرى نجد «فالفناء أن تفنى النفس عن إرادة الشهوة، وكل إرادة فاسدة ليس لله تعالى فيه رضا من أسباب الدين والدنيا»[١١٤].

٢) المستوى الثانى: ويرتبط بالخاصة «الفناء فناء الخلق، والبقاء بقاء الله تعالى قال الله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ «سورة الرحمن، الآية:٢٦ ـ ٢٧»، فالفناء فناء العبد عن رؤية العبودية، والبقاء بقاء العبد شاهدًا الإلهية»[١١٥].

٣) المستوى الثالث: ويرتبط بخاصة الخاصة: «إن الفناء حق الفناء فناء النفس فى النفس، حتى تبقى النفس بلا نفس، فالفناء أن تبدو العظمة على العبد فتنسيه الدنيا

والآخرة، والأحوال والمقامات والأذكار، وتغييبه عن عقله وعن نفسه، وعن فنائه عن الأشياء، وعن فنائه عن الفناء، فيكون الله تعالى يقويه للأشياء كما أنطقهم حين أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام وأخذ عليهم الميثاق»[116]. كذلك يورد الخركوشى أبيات شعر لذى النون المصرى حول هذا المعنى[117]:

وقـــومٌ تَاهَ فـى أرض بقَـــفْـــر
وَقَـــومٌ تَاهَ فِي مَـــيْـــدَانِ حُــبِّــهْ
فَـــــــأُفْـنُـوا ثـم أُفـنُـوا ثُـمَّ أُفْـنُـوا
وحِـى صَـــارَ فِى مَـــيْــدَانِ قـــربهْ
فـــأُبقُـــوا ثم أُبْقُـــوا ثم أُبقـــوا
وأُدْنُوا بـالدُّنـو مِنْ قـــرب قُـــرْبه

ـ **الخواطر**[118]: هو نطق القلب حسب صفائه، ولا يدرك الخاطر فى أول وهلة حتى يمد بخاطرة أخرى فى عقبه، لأنه ألطف من أن يدرك خاطرًا منفردًا غير مُمَد بخاطرٍ آخر، والخواطر لا تنقطع ولا تتصل بحسب صفاء القلب، والخواطر عند الخركوشى أربعة أنواع: خاطر من جهة العدو؛ وهو ما يدعو إلى المذمومات، وخاطر من جهة النفس؛ وهو ما يدعو إلى الهوى والشهوات، وخاطر من جهة إلهام الملكِ؛ وهو ما يدعو إلى قيام شرائط التوفيقات، وخاطر من جهة الحق؛ وهو ما يُوردُهُ الحق على سر لينبه به على مُرَادِه للعبد[119].

كذلك يأتى الخاطر حسب رأى الخركوشى على صورتين، صورة الإلهام وصورة الوسواس، فصورة الإلهام ما يحمل على معانى الأخلاق وسلوك منهج الحق، وصورة الوسواس ما يؤدى بصاحبه إلى الوقوع فى الأباطيل والظنون الرديئة[120].

ـ **الحيرة**[121]: بديهة ترد على قلوب العارفين عند تأملهم. وقيل: هى حالة ترد على قلوبهم بين اليأس والطمع فى الوصول إلى المقصود، ووجود المطلوب لا يتحقق لهم بالطمع وحده؛ ولا بالإياس وحده فيستريحون، فعند ذلك يتحيرون[122].

ـ **الطوارق**[123]: وهى ما تطرق قلوب أهل الحقائق من طريق السمع، فتجرد عليهم حقيقتهم، ومعناه فى اللغة: ما يطرق بالليل، كما كان النبى صلى الله يقول فى دعائه: اللهم إنى أعوذ بك من كل طارق إلا طارقًا يطرق بخير[124].

ـ **الشطح**[125]: وهو كلام يترجمه اللسان عن وجد ويفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه محفوظًا، والشطح فى قول العرب الحركة[126].

- **الطوالع:** وهى أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة بتشعشعها، فيطمئن ما فى القلوب من الأنوار بسلطان نورها، كما أن سلطان الشمس يطمس أنوار الكواكب[١٢٧].

«اللوائح» و«الطوالع» و«اللوامع» متقاربة فى المعنى، لا يكاد يحصل بينها فرق وكلها من صفات أصحاب البداية... فتكون أولا «لوائح» ثم «لوامع» ثم «طوالع». فاللوائح: كالبروق ما ظهرت حتى استترت، واللوامع: آظهر منها وليس زوالها بتلك السرعة فقد تبقى وقتين وثلاثة. والطوالع: أبقى وقتا وآقوى سلطانا واذهب للظلمة. وجميعها بدايات الطريق قبل آن يتضح ضياء من شموس المعارف، واللوائح: هى ما يلوح من الأسرار الظاهرة من السمو من حال إلى حال. وعندنا: ما يلوح للبصر إذا لم تتقيد بالخارجة ومن الأنوار الذاتية لا من جهة القلب. والطوالع: آنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فيطمس سائر الأنوار. واللوامع: ما ثبت من أنوار التجلى وقتين وقريب من ذلك[١٢٨].

- **التفريد والتجريد**[١٢٩]: فالتفريد هو إفراد المفرد برفع الحدث، وإفراد القدم بوجود حقائق الفردانية، والتجريد هو ما تجرد للقلوب من شواهد الألوهية إذا صفا من كدورة البشرية[١٣٠].

- **الصمت**[١٣١]: يبدآ الخركوشى الحديث عن الصمت بالعديد من الآحاديث النبوية مثل: «من سَرَّهُ آن تَسْلَم فليلزم الصمت»[١٣٢]. ثم يعرض الخركوشى لأقوال العديد من الصحابة رضى الله عنهم عن الصمت مثل قول عمر بن الخطاب لأحنف: «يا آحنف من كثر كلامه كثر سقطه، ومن كثر سقطه قل حياؤه، ومن قل حياؤه قل ورعه، ومن قل ورعه مات قلبه»[١٣٣]، ففى الصمت طريق النجاة للعبد لأنه يسكت الإنسان عن الخوض فى الذنوب، ويمكن تسمية هذا المعنى للصمت بالسكوت، ولكن هل هذا هو معنى الصمت لدى الصوفى؟ أم له معنى أعمق من ذلك؟ وللإجابة بشكل أوضح عن هذا السؤال، نقدم ما يذكره الخركوشى «كان عندى آن التصوف بالكلام فإذا تكلمت بالتصوف كنت صوفيًا، فتكلمت يومًا مع النويرى فى الفناء والبقاء فرددت عليه، فهتف بى هاتف: يا.. نريدك للصمت لا للكلام. قلت كان غرضى فى الكلام آن يريدونى، فإذا أردتمونى للصمت لا أتكلم آبدًا»[١٣٤]. فالصمت لدى الصوفى يبدآ بالسكوت كمرحلة أولى له، ونجد هذه الفكرة تظهر بوضوح لدى الحلاج حيث يقول[١٣٥]:

سُكوتٌ ثُمَّ صَمْتٌ ثُمَّ خَرسٌ
وَعِلْمٌ ثُمَّ وَجْدٌ ثُمَّ رَمْسُ

كذلك يلتزم الصوفى الصمت لعجز اللغة عن توضيح ما يريد قوله، وأيضًا لعدم قدرة العامة على فهم ما يريد قوله، ومن هنا تأتى أهمية الرمزية فى التعبير.

فالصمت لدى الصوفى، صمت عن الحديث عن الأسرار التى ترد عليه فى صورة خواطر أو مشاهدة أو ما هو غير ذلك. فلا يستطيع أن يبوح بها، حتى لا يرمى بالشطح، وكذلك حتى لا يحل به العقاب. ولتوضيح ذلك أكثر نذكر بعض أبيات شعرية للحلاج(١٣٦):

مَنْ سارَروه

مَنْ سارَروه فأبْدى كُلَّ ما سَتَروا
وَلَمْ يُراعِ اتِّصالاً كانَ غَشّاشا
إذ النُّفوسُ أذاعَتْ سِرَّ ما عَلِمَتْ
فَكُلُّ ما حَمَلَتْ مِنْ عَقْلِها حاشا
مَنْ لَمْ يَصُنْ سِرَّ مَوْلاهُ وَسَيِّدِه
لَمْ يَأْمَنوهُ على الأسْرارِ ما عاشا
وعاقَبوهُ على ما كانَ مِنْ زَلَلٍ
وأبْدَلوهُ مَكانَ الأُنْسِ إيحاشا

٣ـ الآداب والعبادات لدى الخركوشى من منظور صوفى

أولاً ـ الآداب الصوفية:

تمهيد: إن الآداب لدى الصوفية تعد من النقاط المهمة لديهم، حيث احتلت مكانة كبيرة فى رسائلهم ومصنفاتهم الكبرى، إذ يعد الهدف الأساسى لديهم منذ البدء هو تأديب المريد من أجل التطهر والصفاء، ثم الترقى أكثر فأكثر فى الطريق إلى الله. ولهذا يعد اهتمامهم بالآداب من العناصر الأساسية التى لا يمكن الإغفال عنها. إلا أن مراحل الآداب تختلف من صوفى لآخر ومن مرحلة لأخرى. ولعل أول مصنف فى هذا الموضوع هو كتاب الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبى(١٣٧). حيث يقوم المحاسبى بذكر الآداب التى يجب على المريد اتباعها فى كل مرحلة فيذكر فيه الرياء وكيفية معالجته، الإخوان وحقوقهم، التنبيه على معرفة عيوب النفس، وكيفية تأديب المريد. وقد اعتمد الصوفية بشكل كبير على كتاب الرعاية للمحاسبى ليس فى الماضى فقط، بل مازال يأمر بقراءته مريدى بعض الطرق الصوفية فى الوقت الحالى(١٣٨)، وبالعودة إلى الخركوشى مرة آخرى فإننا نجده يذكر مجموعة من الآداب الصوفية منها:

آداب المأكل وأهميتها بالنسبة للمريد، آداب الملبس وعلاقة المريد بارتداء الصوف، آداب الصحبة وعلاقة المريد بأصحابه، السخاء وأهميته، والإيثار والمزيد من الآداب التى يرتقى إليها المريد حسب كل منزلة. وبعد ذلك نجد الخركوشى يقدم لنا العبادات من منظور صوفى.

آداب المأكل: يرى الخركوشى أهمية أن يكون للمريد ثلاث صفات؛ نومه غلبة، كلامة ضرورة، أكله فاقة: وفاقة الأكل هى أهم صفة من هذه الصفات، كذلك آن لا يكون طعام المريد فيه منّة من الخلق[١٣٩]. وكذلك يجب على المريد أن لا يفكر فى نوع الطعام الذى يقدم له، وألا يأكل لشهوته حتى لا يتعارض ذلك مع الزهد فى الدنيا، ويرى الخركوشى أنه يجب على المريد أيضا أن يأكل على ثلاثة أوجه: مع الإخوان بالأنبساط، ومع أبناء الدنيا بالأدب، ومع الفقراء بالإيثار[١٤٠].

آداب الملبس: فيرى أهمية ارتداء المريد للصوف معللاً بذلك آن لبس الصوف إماتة للشهوة، كما أن فى لبس الصوف الخشن الضيق لا يجد الفخر والعز فى الإنسان مجالا، وكذلك يؤكد الخركوشى على عدم الاهتمام بزينة الجسد من الملبس، لأن ذلك يجعل للدنيا مكانة فى قلوب المريدين، ويحاول الخركوشى تأكيد أن هذا الأمر ليس مستحدثًا، وحيث استرشد بمثله لدى بعض الصحابة، حيث يذكر أن لعمر بن الخطاب قميصا كان فيه اثنا عشر رقعة وهو على المنبر يخطب[١٤١] ونجد للخركوشى بعض الأشعار المنسوبة إليه حول هذا الموضوع:

قالوا غدا العيد ماذا آنت لابسه
فقلت خلعة ساق حبه جزعا
ضر وفقر هما ثوبان تحتهما
قلب يرى إلفه الأعياد والجمعا
أحرى الملابس أن تلقى الحبيب بها
يوم التزاور فى الثوب الذى خلعا
والدهر لى مأتم إن غبت يا أملى
والعيد ما كنت لى أمرًا ومستمعا
لا كنت إن كان لى قلب يحن إلى
حب سؤاك ولو قطعتنى قطعا[١٤٢]

آداب الصحبة: فيضع لها بعض الشروط التى يرى ضرورة أن يتبعها المريدون فى أثناء صحبتهم لإخوانهم فى الطريق الصوفى، ومنها: الإشفاق على الخلق - إحتمال أذى

الناس إن حدث ـ أن يكون الفقر رأس مالهم ـ أن يكونوا لأمر الله متبعين ـ أن لا يكتم المريد شيئًا عن إخوانه يعلمه الله تعالى منه ـ أن لا يصحب إلا من هو حسن الخلق والعقل ـ طلب التوبة لذنوب الآخرين ـ اجتناب المتصوفة الجاهلين ـ التضحية بالنفس والمال رعاية لحق الصحبة ـ الاطمئنان لما وعد الله به ـ التواضع فى مواضع الحق[١٤٣]. ويتشابه الخركوشى مع الهجويرى فى هذا الموضوع، حيث يرتضى الهجويرى نفس الشروط التى يذكرها الخركوشى[١٤٤].

السخاء: فيرى صوفيينا أن السخاء لا يختص بالصوفية فقط، بل واجب على سائر الأمة، لكن يجب أن يتوفر بأكبر قدر فى المريدون، كذلك يفرق بين السخاء والإسراف، فالسخاء؛ أن يجود الإنسان لله تعالى، أما الإسراف؛ فهو الإنفاق لحب الرياسة والظهور، كذلك ينصح الخركوشى المريدين بما يسميه حسن الجود؛ أى لو أنفق المريد الدنيا كلها سخاء لرأى بعد ذلك عليه حقوق للناس[١٤٥].

الإيثار: فيرى الخركوشى أن الإيثار من أهم الأشياء التى يجب أن يتعلمها المريدين وتصبح صفة أساسية من صفاتهم، ويسترشد هنا بالآية القرآنية ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ «سورة الحشر، الآية: ٩» ولتوضيح مدى إيثار الصوفى للآخرين يذكر لنا الخركوشى قصة تستحق السرد: «سعى ساع بالصوفية إلى الخليفة فقال: إن هاهنا قوم من الزنادقة يرفضون الشريعة، فأدخلوا إلى الخليفة فأمر بضرب أعناقهم، فبدر أبو الحسين النورى إلى السياف ليضرب عنقه، فقال له السياف: بدرت من بين أصحابك، قال: أحببت أن أوثر أصحابى بحياة هذه اللحظة، فتعجب السياف وجميع من حضر، وكتب بذلك إلى الخليفة، فرد أمرهم إلى قاضى القضاة، فقام إليه النورى، فسأله عن أصول الفرائض فأجابه، ثم قال: وبعد هذا فإن لله عبادًا يأكلون بالله، ويسمعون بالله، ويصدرون بالله، فلما سمع القاضى كلامه دخل على الخليفة، فقال: إن كان هؤلاء القوم زنادقة فما على وجه الأرض موحد، فتركوا»[١٤٦]. وبصرف النظر عن صدق هذه الرواية من عدمه، إلا أن هدف الخركوشى من سردها هنا هو التأكيد على الإيثار حتى فى أغلى ما يملك الإنسان.

الوحدة والانفراد: اهتم الخركوشى بهذا الأمر كثيرًا، فيرى أن السلامة فى العزلة، والهدف لدى الخركوشى من الوحدة والانفراد هو الأنس بالله، لأن من لم يأنس بالله عز وجل لم يأنس بشئ قط، وأعلى مستوى للوحدة والانفراد هو أن يصل الإنسان لمستوى (العزلة عن النفس) فمن هنا يرى الخركوشى أن الوحدة والانفراد تؤدى إلى الإخلاص والصدق والأنس[١٤٧].

الإشارة: ويعرف الخركوشى الإشارة صراحة بقوله «وهو ما لا يأتى للمتكلم الإبانة عنه عبارة لكونه لطيفًا فى معناه» وتأتى الإشارة لدى الخركوشى كمرحلة ثانية بعد مرحلة العبادة، لأن من يعجز عن العبادة كيف يلحق بالإشارة، وأعلى مرحلة تعبر عن الإشارة لدى الخركوشى هى الإشارة إلى الله دون إشارة[١٤٨].

الفراسة: الفراسة فى اللغة التثبت والنظر، وفى اصطلاح أهل الحقيقة هى مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب[١٤٩]. وعند أهل السلوك: اطلاع مكاشفة اليقين ومعاينة السر، وقيل: الفراسة: اطلاع الله على القلب ويُطلعُ القلب الغيوب بنور اطلاع الله. وقيل: الفراسة هى الاستدلال بالأمور الظاهرة على الأمور الخفية[١٥٠]. والفراسة لدى الخركوشى هى مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب بنور من الله، وكذلك يذكر الخركوشى عدة شروط للفراسة هى الإصابة مع خوف الظن، الاستكانة مع الإصابة بحسن الفهم، تلقى القضاء قبل وقوعه بفهم الفهم[١٥١].

السماع: فى اللغة ما يُسمع عن العرب فيستعمل ولكن لا يقاس عليه. أما (السماعى) قالب موسيقى عربى مؤلف من أربع خانات. وأَسْمَاع: يقال سمعًا وطاعة، أى أسمع وأطيع[١٥٢]. أما السماع عند الصوفية فهو نسمة روحية تثيرها نفحة إلهية فى أصوات تعمل على هياج ما فى القلوب، فإن هبت هذه النسمة على قلوب طاهرة وأرواح صافية تحقق لهذه القلوب المعرفة الإلهية، وإن هبت على قلوب محجوبة أثارت من داخلها الغرائز الحيوانية والنزاعات الشهوانية، وقد قيل السماع مقدحة سلطانية لا تقع نيرانها إلا فيمن قلبه محترق بالمحبة ونفسه محترقة بالمجاهدة[١٥٣]. ولكننا نرى أن هذا التعريف للسماع غير دقيق ويمكننا أن نوجه له العديد من الانتقادات، فلو عرفنا السماع بأنه يقع على قلوب صافية ليحقق لها المعرفة الإلهية، أو قلوب دنسة ليحرك فيها الغرائز، فحينئذٍ نكون قطعيين فى تعريفنا للسماع، فماذا عن تأثير السماع على غير المؤمنين، فمثلا حرص الكثيرون سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين على سماع الموسيقا الكلاسيكية، فى الوقت نفسه قد لا ترتبط هذه الموسيقا بالتأثير على الجانب الدينى من ناحية، ومن ناحية أخرى لا تتسبب فى إثارة الغرائز. والأمر الذى استرعى انتباهنا هو إدراك الغزالى لهذه الجزئية حيث نجده يقول: «إن تأثير السماع فى القلب محسوس ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال بعيد عن الروحانية زائد فى غلظ الطبع... وكثافة السماع على الطيور وجميع البهائم فإن جميعها تتأثر بالنغمات الموزونة»[١٥٤].

ويعرف الخركوشى السماع بأنه مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة الجبار، ويصفه أيضًا بأنه ينبغى أن يكون ظمآ دائم، وشراب دائم، وكلما ازداد شربًا ازداد ظمأ، كذلك يصف السماع بأنه قوت الروح، فلكل شئ قوت، وقوت الروح السماع، لأنه صادر عن الحق وراجع إليه[١٥٥].

ويقسم الخركوشى أهل السماع إلى ثلاثة مستويات؛ المستوى الأول (التائب)؛ وهو إذا ظهر سمع شيئًا من الذكر خطر على قلبه شئ من ذكر الله عز وجل، فأراد إظهاره حتى يعرف الناس رجوعه إلى التوبة، وهذا النوع يستمع بنفسه. المستوى الثانى (الصادق)؛ من إذا خطر على قلبه شئ ذكر مذكوره فكفاه الله تعالى بأحواله، وهذا النوع يستمع بقلبه. المستوى الثالث (المستقيم)؛ إذا خطر على قلبه بينه وبين ربه، نظر من ربه إلى ربه، وهذا النوع يستمع بربه[١٥٦].

كذلك يرى الخركوشى آن السماع فيه حظ لكل عضو من الإنسان ،فربما يزعق، وربما يصفق، وإذا وقع على العين قد تبكى، وإذا وقع على الساق قد ترقص، كذلك يشترط ثلاثة أمور هامة للسماع هى: المكان - الإخوان - الزمان، ويرى آيضا أن السماع له تأثير على كل البشر حسب قدرتهم فى تقبله واحتماله، فللسماع تأثير حتى على الأطفال، ويدلل الخركوشى على ذلك؛ حيث إن بعض ملوك العجم مات وخلف صبيًا صغيرًا، فأرادوا أن يبايعوه، وقالوا: كيف نصل إلى عقله وذكائه، ولم يجدوا طريقًا للوصول إلى معرفة ذكائه إلا برؤية تأثير السماع عليه، فأخذوا فى إسماعه بعض الموسيقى والنغم، وكلما سمع آكثر أخذ فى الرقص والابتسام[١٥٧]، ويتشابه الخركوشى تشابها تاما فى هذه النقطة مع الهجويرى[١٥٨].

ويتجه الخركوشى لكتابة باب كامل فى ذكر سماع القرآن الكريم، حيث يذكر الخركوشى بعض الآيات القرآنية والمواقف المرتبطة بسماعها ومن الملاحظ أن كل الآيات التى يذكرها فى باب سماع القرآن تحتوى على أساليب بلاغية كالاستعارات والجناس والسجع، مما يجعل لها سجع مميز على الأذن فى أثناء استماعها مما يؤدى إلى إحداث تأثير على الصوفى أثناء استماعها.

الوجد: ورد الأصل «وجد» بصيغة الفعل الماضى والحاضر والمستقبل من القرآن الكريم، كما أنه لم يأخذ أى معنى اصطلاحيًا[١٥٩]. والمقصود بالوجد، هم الذين يجدون الحق فى وجدهم، فالسماع يوصل الواحد منهم إلى الوجد الذى لا يكون صحيحًا حقيقيًا إلا بوجود الحق فيه وجودًا ذا كيفية مجهولة، وقد يكون الوجد مقامًا قابلاً

للتحصيل ثمنه الزهد فيما سوى الله[١٦٠]. أما الوجد لدى الخركوشى فهو كل ما صادف القلب، والوجد ينفى عن العين الوسن، وسَكْرُهُ يزيد على سكر المال والشراب، والوجد أهونه شديد، وشديده لا غاية له، وفى الوجد يمتنع الإنسان عن نعت حقيقته، وتكل بلاغة الأديب عن وصف جوهره، ويأتى الوجد لدى الخركوشى تاليًا للسماع، حيث يرتبط السماع بالوجد وفى هذه الحالة يكون الثانى مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة المحبوب[١٦١]. أما عن الفرق بين الوجد والوجود لدى الخركوشى، فالوجد أتم من الوجود، لأن الوجد لا يطلبه الإنسان فيحصل عليه بكسبه واجتهاده، والوجد من غير تمكين، والوجود مع التمكين، فالوجد شبه العزم، والوجود شبه العطية[١٦٢].

الهواتف: يبدأ الخركوشى هذا الأمر بتوضيح اختلاف الصوفية فى نفى أو إثبات الهواتف من الحق، وبسؤاله عن اختلافهم حول هذا الأمر، يقول: إذا جاز أن يختلف الدعاة فى العيان، جاز أن يختلفوا فى غير العيان[١٦٣]. وبتحليل العبارات التى يقدمها الخركوشى فى باب الهواتف نجد أنها تحتوى على تأكيد وجود هواتف من الحق بأشكال مختلفة، وإذا كان الخركوشى يبدأ بالأحوال ثم المقامات، فمن الطبيعى أيضًا أن يعتقد بوجود هواتف من الحق.

ويعد باب الهواتف من أهم الأبواب الواردة فى كتاب تهذيب الأسرار، وسبب ذلك أنه يظهر فى هذا الباب مدى إلمام وتفاعل الخركوشى مع التراث الصوفى السابق عليه، وكذلك تجربته الصوفية حيث يذكر الخركوشى واقعة وقعت معه شخصيًا فيقول: "كنت فى طريق العمرة فسمعت هاتفًا يقول: يا ابن أبى، يا ابن أمى، وكان قدامى بعض المجاورين فوقف، فقال: مالك؟ قلت: سمعت كذا وكذا، فقال: يشبه أن يكون مات لهذا الهاتِف أخ، فتحيرتُ وتقسَّم خاطرى، فلما رجعت إلى حجرتى أردت أن أكتب الوقت ثم تركت ذلك تفاؤلاً، وكان فى شعبان، فلما قدم الحاج نعوا إلىَّ أخى رحمه الله وذكروا أنه توفى شعبان فى تلك الساعة التى كان يهتف الهاتف بقوله: «يا ابن أبى يا ابن أمى»[١٦٤].

الكرامات: قبل أن يبدأ الخركوشى فى الحديث عن الكرامات يفرق بين بين ثلاث طرق، الطريق الأول: وهو طريق النجاة، ومن أراد أن يسلك هذا الطريق وجب عليه ترك السيئات، والطريق الثانى: طريق الدرجات ومن أراد أن يسلك هذا الطريق فعلية بكثرة الطاعات والمجاهدات، والطريق الثالث: هو طريق الكرامات ومن أراد أن يسلك هذا الطريق فعليه بحب الخلوة[١٦٥].

ومن النص السابق نتأكد أكثر فأكثر من صدق افتراض وجود ثلاثة مستويات يجب

مراعاتها أثناء البحث فى التصوف لدى الخركوشى وهى (العامة - الخاصة - خاصة الخاصة) التى يرادفها الخركوشى فى الحديث عن الكرامات بـ (النجاة - الدراجات - الكرامات). ومن هنا نرى أن الخركوشى كأغلب الصوفية يؤمن بوجود الكرامات. ولكى يقنع الخركوشى القارئ بفكرة الكرامات قدم بعض الأحاديث النبوية للرسول صلى الله عليه وسلم: «إن من أمتى من لو آتى باب أحدكم يسأله دينارًا لم يعطه، ولو سأله فلسًا لم يعطه، ولو سأل الله تعالى الجنة أعطاها إياها، ولو سأله الدنيا لم يعطه، ذو طمرين لا يوبه لو أقسم على الله تعالى لأبره»[١٦٦]. وكذلك يحاول الخركوشى تأكيد وجود الكرامات عن طريق ذكر مواقف مشهورة حدثت مع الصحابة الأجلاء مثل ما حدث مع الصحابى عمر بن الخطاب «أنه كَتبَ إلى نيل مصر لما رفع إليه عمرو بن العاص آن النيل يقف كل سنة فلا يجرى حتى يرمى إليه بجارية مزينة فكتب إليه: من عمر أمير المؤمنين إلى نيل مصر أما بعد: فإن كنت تجرى بأمر من الله عز وجل، فاجْرِ، وإن كنت تجرى بأمر نفسك فلا حاجة لنا فيك، والسلام. فلما بلغ ذلك نيل مصر جرى كما كان يجرى قبل ولم يقف بعد ذلك»[١٦٧]. وأيضا يذكر العبارة المشهورة لعمر بن الخطاب «يا سارية الجبل الجبل»[١٦٨]. ونرى أن الخركوشى أراد من ذكر هذه المواقف إثبات وجود الكرامات أو بمعنى أدق محاولة إقناع العامة والفقهاء بوجود الكرامات، بصرف النظر عن الدخول فى مناقشات حول مصداقية أو عدم مصداقية هذه الأمثلة.

وبعد آن يقدم الخركوشى العديد من المواقف التى حدثت مع الصحابة الأجلاء يتجه إلى ذكر عدة مواقف آخرى حدثت مع الصوفية، والحقيقة أن كل المواقف التى يذكرها عن الصوفية بلا استثناء قد تكرر ذكرها فيما بعد خاصة فى الكتب التالية: حلية الأولياء، كتاب اللمع، الرسالة القشيرية، إحياء علوم الدين، والعديد من المصنفات الصوفية التى كتبت بعد كتاب تهذيب الأسرار. ومن الملاحظ أن الأبواب الخاصة بالكرامات تحتوى على النسبة الأكبر لعبارات الخركوشى فى كتاب تهذيب الأسرار. فأغلب العبارات الموجودة فى هذه الأبواب للخركوشى نفسه. ليس هذا فحسب بل ينتقل الخركوشى إلى نقطة أخرى وهى ذكر الفرق بين الكرامة والمعجزة، حيث يحصر الفروق فى النقاط التالية[١٦٩]:

١- زيادة المعجزة للأنبياء تزيد قلوبهم تثبتًا، وزيادات الكرامات للأولياء تزيد قلوبهم وجلاً وخوفًا وحذرًا أن يكون ذلك استدراجًا.

٢- الأنبياء عليهم السلام متعبدون بإظهار معجزاتهم، والأولياء متعبدون بكتمان كراماتهم.

٣ـ الأنبياء عليهم السلام يحتجون بالمعجزات على المشركين، والأولياء يحتجون بالكرامات على أنفسهم لتصلح وعلى قلوبهم لتطمئن.

٤ـ أن النبى تظهر له المعجزة فى السماء كما تظهر له المعجزة فى الأرض؛ كإنشقاق القمر، والمعراج لمحمد صلى الله عليه وسلم، وتكليم موسى عليه السلام، وإحياء عيسى عليه السلام للموتى، وهذه الأشياء لا يظهر مثلها لولى.

٥ـ أن المعجزة تبقى بعد موت النبى، أما الكرامة لا تبقى بعد موت الولى.

٦ـ تتولد الكرامة بعد الاجتهاد، والمعجزة تظهر ابتداء ولا تتولد من الاجتهاد.

٧ـ كل من الولاية والنبوة يتشابهان فى كونهما خوارق للعادات وناقضة لها، ولا يجوز أن يُدل على ولاية الولى كما يُدلُّ على نبوة النبى.

٨ـ تدل المعجزة على صدق الصادق، لذلك وجب أن لا تختص ببعض الصادقين، أما الكرامة فتختص ببعض الصادقين.

وبعد ذلك نجد الخركوشى يقدم بابًا كاملاً بعنوان "الأدلة على جواز كون الكرامات" حيث يبدأ الخركوشى هذا الباب بذكر الآيات القرآنية التى تحمل فى دلالتها إثبات لوجود الكرامات كما يرى الخركوشى ومن ضمن الآيات التى يذكرها ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ «سورة آل عمران، الآية:٧٤»، ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ «سورة آل عمران، الآية:٣٧»، ﴿قَالَ الَّذِى عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ «سورة النمل، الآية:٤٠»، وأيضا يذكر ما حدث مع السيدة مريم عليها السلام من الكرامات مثل ظهور الفواكه الشتوية فى الصيف أو العكس، وثمر النخلة اليابسة فى الوقت والحال، فيعتبر ذلك من الكرامات ويرفض أن يكون ذلك من المعجزات لعدة أسباب[١٧٠]:

١) أن الرسالة والنبوة لا تثبتان فى النساء وذلك لقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالًا نُوحِى إِلَيْهِمْ﴾ «سورة يوسف، الآية: ١٠٩».

٢) قد يصف البعض ما ظهر لمريم عليها السلام بكونه معجزة للأنبياء فى زمانها، وهذا لا يجوز. لأنه لا يجوز أن يكون ما يظهر على يد واحد مضافًا إلى غيره فى الإعجاز، فلو كان نبيان فى وقت واحد لا يضاف ما يظهر من الإعجاز على يد أحدهما إلى الآخر، كما أن قلب العصا لموسى عليه السلام من الإعجاز ولم يضف ذلك إلى هارون عليه السلام.

ومن الملاحظ فى هذا الباب أن الخركوشى لم يستشهد بما حدث بين موسى

والخضر عليهما السلام لإثبات الكرامة، ونرى أن ذلك عن قصد، حيث استشهد به الكثيرون من الصوفية السابقين على الخركوشى لإثبات وجود الكرامة، ولذلك نعتقد أن الخركوشى قد فضل البحث فى القرآن الكريم على أدلة أخرى بخلاف ما ورد فى سورة الكهف.

ثانيًا ـ العبادات من منظور صوفى:

بقراءة وتحليل الأبواب التى يتناول فيها العبادات، كالصلاة، الصوم، الزكاة، الحج، نستنتج أن مظاهر هذه العبادات ما هى إلا رموز لما هو أعلى من ذلك منزلة لدى الخركوشى، ولكن فى اعتقاده أيضًا أنه لا يستطيع كافة البشر إدراك هذه الرموز، لأنها مقصورة على العارفين، فالصلاة لدى الخركوشى تحتاج إلى عدة شروط بالإضافة إلى الشروط التشريعية والفقهية، فالوضوء للصلاة لديه ينقسم إلى قسمين وضوء الظاهر، ووضوء الباطن، فالأول: هو الوضوء العادى من حيث الشكل والممارسة، والثانى هو وضوء الباطن بالتوبة والندم والخروج عن الشك والكبر(١٧١).

كذلك القبلة لديه ثلاث: قبلة العامة وهى الكعبة، وقبلة الخاصة وهى العرش حيث إنه قبلة الملائكة، وقبلة العارفين وهى قلوبهم إلى ربهم(١٧٢)، ليس هذا فحسب بل يرى ضرورة توفر عدة صفات فى المصلى منها: إعظام المقام، إجلال المقال، تمام اليقين، جمع الهمم، ولتوضيح ذلك يربط هذه الأمور بالتكبيرة الأولى، حيث يجب أن تكون مصحوب قولك «الله» التعظيم مع الألف، والهيبة مع اللام، والمراقبة والقرب مع الهاء(١٧٣).

أما عن الزكاة فيرى الخركوشى أن الزكاة الحقيقية هى التى يؤديها العارف، وهى زكاة القلب فى حفظ حقوق المعرفة، وإقامة حدود المحبة(١٧٤)، والصوم أيضا لدى العارف يجب أن يجمع بين صوم الروح بقصر الأمل وصوم العقل بخلاف الهوى(١٧٥).

وتتجلى رؤية الخركوشى للعبادات من منظور صوفى أثناء حديثه عن الحج، ولتوضيح ذلك يستشهد الخركوشى بحوار بين الشبلى وأحد تلاميذه بعد أن عاد من الحج، ونجد أهمية فى ذكر جزء من هذا الحوار: «قال الشبلى لغلامه: هات غراتين، وقال لابن منازل: خذها معك فإذا وصلت إلى مكة فاملأها رحمة، وجئ بهما معك، لتكون حظنا من الحج، فلما رجعت دخلت عليه، فقال لى: حججت؟، قلت: نعم، قال: جئت الميقات؟ قلت: نعم، قال: آيش عملت؟ قلت: اغتسلت وأحرمت، وصليت ركعتين ولبيت، قال عقدت الحج؟ قلت: نعم، قال: فسخت بعقدك على عقد عقدته يخالف هذا

العقد ويضاده منذ خلقت؟ قلت: لا، قال: ما عقدت!! قال: نزعت ثيابك؟ قلت: نعم، قال: تجردت من كل شئ؟ قلت: لا، قال ما نزعت!! قال: تطهرت؟ قلت: نعم، قال: زال عنك كل علة بتطهرك؟ قلت: لا، قال: ما تطهرت، قال لبيت؟ قلت: نعم، قال: وجدت جواب التلبية بتلبية مثلها، قلت: لا، قال: ما لبيت!! قال: دخلت الحرم؟ قلت: نعم، قال: اعتقدت بدخولك الحرم ترك كل محرم؟ قلت: لا، قال: ما دخلت الحرم!! قال: أشرفت على مكة؟ قلت: نعم، قال: أشرفت عليك حال من الحق بإشرافك على مكة، قلت: لا، قال: ما أشرفت على مكة!! قال: رأيت الكعبة، قلت: نعم، قال: رأيت من قصدته؟ قلت: لا، قال: ما رأيت الكعبة!!... قال: وقفت بالمزدلفة، قلت: نعم، قال: ذبحت؟ قلت: نعم، قال: نفسك؟ قلت: لا، قال: ما ذبحت!! قال: زرت؟ قلت: نعم، قال: كشف لك عمن زرته؟ قلت: لا، قال: ما زرت.... قال: ما حججت ولا زرت وعليك بالعودة!»[١٧٦].

ويتضح لنا أن الخركوشى يوافق الشبلى بأن كل ركن من أركان الحج ما هو إلا رمز لشئ أكبر منه، فالدخول المسجد الحرام، ما هو إلا رمز للاعتقاد بترك كافة المحارم، والذبح فى الحج يرمز إلى ذبح النفس والتضحية بها تقربًا لله عز وجل، والزيارة فى الحج، ترمز إلى كشف المزور نفسه للزائر. ويظهر هنا بعض التشابه بين كل من الخركوشى وأبى حامد الغزالى، حيث يتحدث الغزالى صراحة عن رموز الحج، ويذكر فى إحياء علوم الدين ثلاثة منها: «السفر - الإحرام - الطواف» فالسفر هو رمز إلى السفر الأعظم إلى الله سبحانه وتعالى، والإحرام هو رمز الشعور بالغفلة والشعور بوطأة الرجوع إلى الله، والطواف يرمز إلى رجوع الطائف فى كل شئ من نفسه إلى ربه[١٧٧].

٤ـ الأحوال والمقامات عند الخركوشى

تمهيد: يعد البحث فى الأحوال والمقامات لدى الخركوشى من أصعب الأمور التى واجهتنا أثناء دراسته، فمن الغريب أن يبدأ الخركوشى كتابه تهذيب الأسرار بالأحوال والمقامات بعد باب التصوف (أى أنه يتحدث عن الأحوال والمقامات من الباب الثالث مباشرة) ليس هذا فحسب بل والأدهش من ذلك أنه يبدأ بالحديث عن المعرفة، فالمحبة، فالشوق، فالقرب، فالمشاهدة، فاليقين، ثم التوبة... «فهل لذلك الترتيب معنى أم لا؟ هذا ما سنحاول الوصول إليه فى نهاية الفصل» وهذا الترتيب يثير العديد من التساؤلات التى سوف نناقشها فى الأجزاء اللاحقة.

أما عن أسلوبنا فى تناول هذا الموضوع فقد تحيرنا كثيرا حول هذه النقطة، والسبب

فى ذلك أن الخركوشى يقوم بمجرد ذكر لآراء السابقين عليه عن المعرفة أو المحبة أو أى جزء فى كتابه، ومن هنا قمنا بطرح السؤال التالى: أين يقع الاتجاه الصوفى لدى الخركوشى فى هذه النقطة؟ وما السبيل لمحاولة الوصول إلى وجهة نظر الخركوشى؟

ولذلك نرى ضرورة القيام ببعض الخطوات منها:

أولاً: تعريف لكل من مصطلح الحال ومصطلح المقام، بصفة عامة، ولدى الخركوشى بصفة خاصة.

ثانيًا: حصر مصادر الأقوال (الأكثر حضورًا) لدى الخركوشى فى الأحوال والمقامات وهذا الحصر سوف يبين لنا عدة نقاط. أولها: مدى معرفة الخركوشى بالتراث الصوفى السابق عليه. ثانيًا: ما أكثر الشخصيات والأفكار التى تأثر بها الخركوشى؟ ثالثا: ما المرجعية العامة للخركوشى؟ فهل كان من أصحاب التصوف الفلسفى، أم السنى؟

ثالثًا: القيام بتحليل كل حال ومقام لدى الخركوشى على حده.

أولاً - تعريف المقام والحال والفرق بينهما:

المقام: بفتح الميم، وهو فى الأصل موضع القيام وبضمها موضع الإقامة، وقد يكون كل منهما بمعنى الإقامة، وبمعنى القيام، والقيام بالفتح والضم ما يتحقق به المزيد من الصفات المكتسبة بالرياضة والعبادة[١٧٨]. ولعل أبا سعيد الخراز المتوفى ٢٧٩هـ هو أول من تكلم فى المقامات فى كتابه «كتاب الصدق» حيث عرض فيه لمقامات الإخلاص والصبر والورع والزهد والتوكل والشكر والرضا. كذلك ذكر الخراز صراحة مصطلح مقام، حيث يقول «فأول مقامات أهل المعرفة التحير مع الافتقار ثم السرور مع الاتصال ثم الفناء مع الانتباه...»[١٧٩]. وفى موضع آخر يقول: «فمن كان مقامه الخوف، أدركه من قرب الله تعالى - حين علم أنه يراه - الحذرُ، والفَرقُ، والخشية، ومن كان مقامه المحبة، أدركه من حقائق قرب الله تعالى حين علم آنه يراه الفرح والسرور والنعيم»[١٨٠].

ويعرف الخركوشى المقام بأنه «الذى يقوم بالعبد فى الأوقات من أنواع المعاملات، وصدق المجاهدات، فمتى أقيم للعبد فى شئ منها على التمام فهو مقامه، حتى ينتقل منه إلى مقام آخر»[١٨١].

ويعرف الدكتور التفتازانى المقامات بأنها: مراحل الطريق إلى الله وهى ما يرسخ للسالك من أحوال السلوك نتيجة مجاهداته المختلفة، فيقال مثلا: إن السالك متحقق بمقام التوبة إذا كان قد جاهد نفسه حال التوبة عن المعاصى والشهوات بقهر دواعيها،

ثم صار مالكا لزمامها من هذه الناحية، ويتدرج السالك فى مقامات السلوك مجاهدًا[١٨٢].

الحال: فى اللغة نهاية الماضى وبداية المستقبل وفى الإصطلاح ما يبين هيئة الفاعل أو المفعول به لفظًا نحو ضربت زيدًا قائما أو معنى نحو زيد فى الدار قائما والحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط أو هيئة ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أولا فإذا دام وصار ملكًا يسمى مقامًا فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتى من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود[١٨٣]. ولعل أول من تكلم عن تصنيف أحوال الصوفية ذو النون المصرى المتوفى ٢٤٥هـ بمصر، فيرى ماسينيون (Massignon) أن شهرة ذا النون المصرى ترجع على الأخص إلى أنه صنف الأحوال الصوفية[١٨٤]، ومما يذكر عن ذى النون أنه كتب رجل إليه يسأله عن حاله فكتب إليه ذو النون: «مالى حال أرضاها، ولا لى حال لا أرضاها، كيف أرضى حالى لنفسى إذ لا يكون منى إلا ما أراد من الأحوال»[١٨٥]، وكذلك أنه قال: «إن العارف لا يَلْزم حالةً واحدةً، إنما يلزمُ ربَّه فى الحالاتِ كلِّها»[١٨٦]. ويعرف الخركوشى الحال «بأنه نازلة تنزل بالعبد فى الخير فيصفُو له فى الوَقت حَالُهُ وَوَقْتُهُ»[١٨٧].

العلاقة بين الأحوال والمقامات: والسؤال الذى يطرح نفسه علينا بقوة، ما هى العلاقة بين الحال والمقام؟ وهل يمكن أن يتحول المقام إلى حال أو العكس؟ وهل هناك علاقة جدلية بين الحال والمقام؟ إن الإجابة على هذا السؤال من أكثر الأمور تعقيدًا فى التصوف الإسلامى خاصة إذا عرفنا أن ما قد يرد مقامًا لدى صوفى معين، قد يأتى حالٍ لدى صوفى آخر، ليس هذا فحسب، بل ما قد يرد مقامًا لدى صوفى، قد يصبح حالاً لدى نفس الصوفى بعد تحوله أو العكس، ولتوضيح تلك الجزئية نستشهد بما يقوله أبو حفص السهروردى عن ذلك: «قد كثر الاشتباه بين الحال والمقام، ووجود الاشتباه لمكان تشابههما فى نفسهما وتداخلهما؛ فتراءى للبعض الشئ حالاً، وتراءى للبعض مقامًا. وكلا الرؤيتين صحيح لوجود تداخلهما. فالحال سمى حالاً لتحوله، والمقام مقامًا لثبوته واستقراره. وقد يكون الشئ بعينه حالاً ثم يصير مقامًا، مثل أن ينبعث من باطن العبد داعية المحاسبة، ثم تزول الداعية بغلبة صفات النفس، ثم تعود، ثم تزول، فلا يزال العبد - حال المحاسبة - يتعاهد الحال، ثم يحول الحال بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه المعونة من الله الكريم، ويغلب حال المحاسبة، وتتقهر النفس وتنضبط وتتملكها المحاسبة، فتصير المحاسبة وطنه ومستقره ومقامه، فيصير فى مقام المحاسبة بعد أن كان له حال المحاسبة»[١٨٨].

ولتوضيح ما قاله السهروردى ينبغى أن نعلم أن كل جهد يُبْذل فى الطريق من جانب العبد يصحبه تغير فى وجدانه... حتى يصل العبد إلى مرحلة التوقف من جانبه بالكلية، حيث يصبح بالله ولله(١٨٩). والجدير بالذكر أن نلاحظ أن المقامات تختلف فى ترتيبها وأهميتها من صوفى لآخر.

وبحسب تعبير علم النفس الحديث تعتبر المقامات والأحوال تغيرات نفسيه تعترى الإنسان بين حين وآخر وفق ما يأخذه من جانب العبادة والدين(١٩٠).

أما عن المحاولات المبكرة فى ترتيب الطريق الصوفى (المقامات والأحوال) فيمكن الإشارة هنا إلى أربع محاولات هامة، جاءت جميعها فى القرن الرابع الهجرى، وتنسب هذه المحاولات الأربع إلى:

١ـ أبى بكر الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠هـ. حيث رتب مراحل الطريق الصوفى فى كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف حسب المقامات والأحوال التالية: (التوبة ـ الزهد ـ الصبر ـ الفقر ـ الخوف ـ التقوى ـ الإخلاص ـ الشكر ـ التوكل ـ الرضا ـ اليقين ـ الأنس ـ القرب ـ المحبة)(١٩١).

٢ـ أما المحاولة الثانية فتنسب إلى أبى نصر السراج الطوسى المتوفى سنة ٣٧٨هـ، وسنشير إليها بالتفصيل فى الفصل الرابع.

٣ـ أما المحاولة الثالثة فتنسب إلى أبى طالب المكى المتوفى سنة ٣٨٠هـ حيث رتب مراحل الطريق فى كتابه قوت القلوب حسب المقامات والأحوال التالية: (المراقبة ـ المشاهدة ـ اليقين ـ الصبر ـ الشكر ـ الرجاء ـ الخوف ـ الزهد ـ التوكل ـ الرضا ـ المحبة)، وقد سمّى هذه المراحل مقامات اليقين(١٩٢).

٤ـ أما المحاولة الرابعة فتنسب إلى عبد الملك الخركوشى، وسوف نشير إليها فى هذا الفصل بالتفصيل.

ومن هنا نلاحظ أن محاولات ترتيب الطريق الصوفى بشكل نظامى قد حدثت فى القرن الرابع الهجرى، ولكن ينبغى ملاحظة أمر هام بالنسبة لترتيب هذه المحاولات؛ وهو أننا نعلم تواريخ وفاة أصحابها، ولكننا لا نعلم تواريخ تأليفهم لهذه الأعمال، لذلك فإن الترتيب السابق حسب تاريخ الوفاة، وليس حسب ترتيب كتابة هذه الأعمال. فقد عاصر أصحاب هذه المحاولات بعضهم بعضًا، ولا نملك المعلومات التاريخية الكافية لمعرفة أى المحاولات تأتى أولاً.

ثانيًا ـ مصادر الأقوال «الشخصيات» التى أوردها الخركوشى فى الأبواب الخاصة بالتصوف والأحوال والمقامات:

جدول الأشخاص الأكثر ذكرًا فى الأبواب الخاصة بالتصوف والأحوال

الاسم	ذو النون	الجنيد	الشبلى	البسطامى	الخركوشى
عدد عباراته	٣٠	٢٩	٢٨	١٤	١٨

جدول الأشخاص الأكثر ذكرًا فى الأبواب الخاصة بالمقامات

الاسم	سهل التسترى	ذو النون	الجنيد بن محمد	يحيى بن معاذ	الخركوشى
عدد عباراته	٥٤	٣٩	٣٨	٣٤	١٩

ومن الواضح أن حصر هذه الشخصيات يبين لنا عدة أمور هامة:

١ـ إلمام الخركوشى بالتراث الصوفى السابق عليه، بدليل إلمامه بالعديد من الأقوال الهامة، لأهم صوفية القرن الثالث الهجرى «انظر الشكل التالى»، ليس هذا فحسب، بل يجمع لبعض أقوالهم التى لا نجدها فى المصادر الصوفية الأخرى.

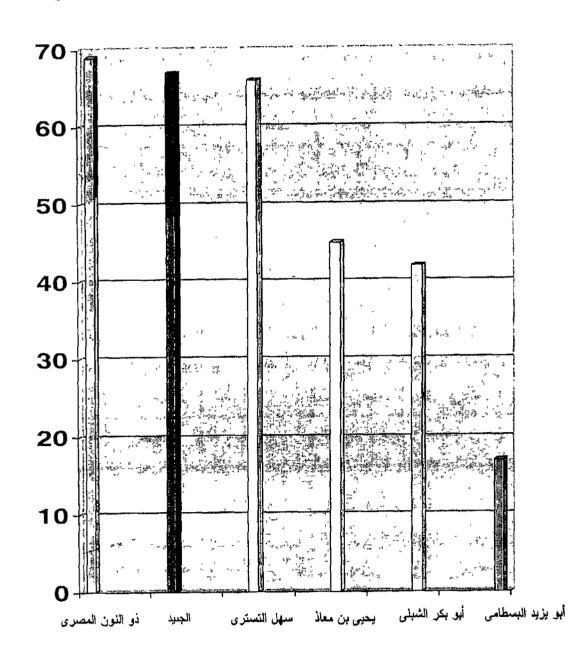
٢ـ يتضح لنا أن هؤلاء الأعلام «الموضحين بالشكل» هم الذين تأثر بهم الخركوشى فى نزعته الصوفية. وهم الذين مثلوا له المرجعية الفكرية فى التصوف.

٣ـ لا يمكننا تقييم التصوف لدى الخركوشى، دون الأخذ فى الاعتبار الإتجاهات التى يمثلها هؤلاء الأعلام.

٤ـ رغم تأثر الخركوشى بأبى بكر الشبلى، وأبى يزيد البسطامى، إلا أنه لم يذكر أيا من أقوالهم المرتبطة بالشطح، بل يذكر أقوالهم التى لا تختلف مع ظاهر الشريعة.

شكل بيانى

الشخصيات الأكثر ذكرًا فى الأبواب الخاصة بالتصوف والمقامات والأحوال



ثالثًا ـ تحليل الأحوال والمقامات:

سنشرع الآن فى تقديم تحليل لكل حال ومقام على حده، محاولين من ذلك رسم صورة واضحة لكل مرحلة من مراحل الطريق الصوفى لدى الخركوشى، ومحاولين أيضا اكتشاف أى الألفاظ ستأتى لديه أحوال، وأيها ستأتى لديه مقامات من أجل تحليل تلك الرحلة الصوفية وسط الأحوال والمقامات.

١. المعرفة:

قبل الدخول فى تحليل لمصطلح المعرفة لدى الخركوشى، نرى ضرورة طرح السؤال التالى: هل المعرفة لدى الخركوشى حال أم مقام؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال ينبغى أن نتذكر شئ هام؛ صحيح أن الخركوشى قد قدم تعريفًا دقيقًا لمصطلح الحال ومصطلح المقام، لكنه فى الوقت نفسه لم يذكر بشكل صريح أى المصطلحات يأتى حالاً، وأيها يأتى مقامًا. ولكن إذا أخذنا فى الاعتبار تعريفه لمصطلحا الحال والمقام قبل قراءة الأبواب المرتبطة بالأحوال والمقامات، فستكون مهمتنا أسهل فى التفريق بين الأحوال والمقامات.

ومن أجل الإجابة على السؤال السابق ينبغى علينا العودة إلى قراءة الأقوال التى يذكرها الخركوشى من أجل تحديد ما إذا كانت المعرفة حال أم مقام. وأثناء قراءتنا لباب المعرفة، نستطيع أن نكتشف أنها تأتى لدى الخركوشى حال وليست مقامًا. ولإثبات ذلك نذكر بعض النصوص التى يقدمها الخركوشى: «المعرفة نور طرح فى قلب المؤمن... المعرفة حياة القلب.... يحييه الله بها، حقيقة المعرفة أن تعرف أن حركات الخلق وسكونهم بالله... حق لمن أعزه الله تعالى بمعرفته أن لا يلتفت إلى غيره... المعرفة تكون بتعريف الله سبحانه... سبحان من حجب أهل المعرفة عن جميع خلقه...»[١٩٣]، إن العبارات السابقة التى يذكرها الخركوشى تؤكد لنا أن المعرفة وهب وليست كسب، فمن هنا يمكننا استنتاج أن المعرفة لدى الخركوشى حال وليست مقامًا.

كذلك نجد للخركوشى عبارة هامة، حيث يقسم فيها المعرفة إلى ثلاثة مستويات «المعرفة على ثلاثة أوجه؛ أولها معرفة التوحيد، وهى لعامة المؤمنين، والثانى: معرفة الحجة والبيان، وهى للعلماء والحكماء والبلغاء. والثالث معرفة صفات الوحدانية، وهى لأهل ولاية الله عز وجل الذين يشاهدون الله بقلوبهم، فأظهر الله تعالى بقلوبهم لهم ما لم يظهر لأحد من العالمين»[١٩٤]، وفى عبارة أخرى تؤكد نفس المعنى «قال ذو النون: المعرفة تكون بتعريف الله سبحانه، ومدارجها ثلاث؛ فالمدرج الأول: إثبات وَحْدَانية الواحد القهار. والثانية: قطع القلب عما دون الحق، والثالثة: هى التى لا سبيل لأحد إلى عبارتها»[١٩٥].

ومن هنا نستنتج تقسيم الخركوشى للمعرفة إلى ثلاثة مستويات يطلق عليها:

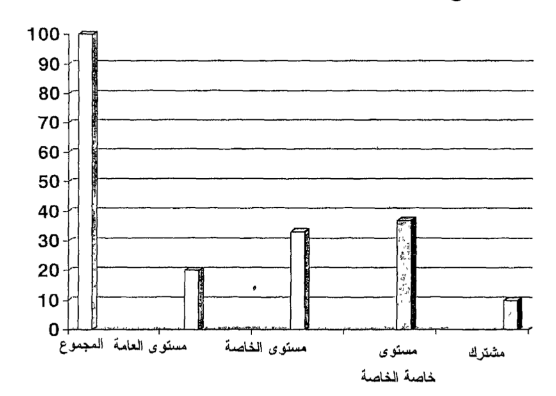
مستوى العامة (شريعة) ـ مستوى الخاصة (الطريقة) ـ مستوى خاصة الخاصة (الحقيقة). وبالنظر إلى أغلب العبارات التى يذكرها الخركوشى نجد أن كل عبارة يمكن أن تضم إلى أى مستوى من المستويات الثلاثة السابقة. ولتوضيح ذلك بشكل أكبر انظر الجدول التالى:

نماذج من المستويات الثلاثة للمعرفة لدى الخركوشى

مستوى العامة [الشريعة]	مستوى الخاصة [الطريقة]	مستوى خاصة الخاصة [الحقيقة]
المعرفة بالله تعالى، نحو أن تعلم انه حى، موجود، قادر، عالم، سميع، بصير، متكلم، مريد، قديم، باق [ص٤٤]	قطع القلب عما دون الحق [ص٤٧]	رؤية الحق مع فقدان ما سواه [ص٤٥]
اثبات وحدانية الواحد القهار [ص٤٧]	معرفة الحجة والبيان [ص٤٨]	معرفة صفات الوحدانية لاهل الولاية [ص٤٨]
معرفة التوحيد [ص٤٨]	حق لمن اعزه الله تعالى بمعرفته أن لا يلتفت إلى غيره، ولا يختار عليه أحدًا سواه [ص٤٧]	ما حقيقة المعرفة؟ فقال اذا صار فانيًا تحت اطلاع الحق، باقيا على بساط الحق بلا نفس، ولا سبب، ولا خلق، فهو فانٍ باقٍ وميت حى، وحى ميت، ومحجوب مكشوف، ومكشوف محجوب [ص٤٦]

وبغربلة كل العبارات التى يذكرها الخركوشى فى باب المعرفة يمكننا أن نصنفها فى إحدى المستويات الثلاثة السابقة، ولتوضيح ذلك بشكل أكبر انظر الشكل التالى:

شكل بيانى يوضح النسبة المئوية لكل مستوى من مستويات المعرفة لدى الخركوشى



مجموع الأقوال فى باب المعرفة	المرتبطة بمستوى العامة	المرتبطة بمستوى الخاصة	المرتبطة بمستوى خاصة الخاصة	المشتركة
٧٠	١٤ فقرة (٢٠٪)	٢٣ فقرة (٣٣٪)	٢٦ فقرة (٣٧٪)	٧ فقرات (١٠٪)

٢ـ المحبة[١٩٦]:

قبل الدخول فى تحليل لمصطلح المحبة لدى الخركوشى، نرى ضرورة معرفة ما إذا كانت المحبة لدى الخركوشى حالاً أم مقامًا؟ ولتحديد ذلك نجد ضرورة العودة إلى عبارات الخركوشى حيث نجد عدة عبارات هامة تساعدنا فى الإجابة عن هذا السؤال: «أفضل نعم الله تعالى على خلقه ما ألهمهم من حبه ـ الحب من تعليم الحق لا من تعليم الخلق ـ المحبة أن يمحو أثرك عنك»[١٩٧]. والعبارات السابقة توضح لنا أن المحبة حال وليست مقامًا باعتبارها وهبًا وليست كسب. وكذلك لأهمية حال المحبة لدى الخركوشى فإننا سنقوم بعمل تحليل دلالى له فى الفصل القادم.

٣ـ الشوق[١٩٨]:

خصص الخركوشى بابًا كاملاً عن الشوق، حيث عرض فيه العديد من أقوال السابقين عليه، ويمكننا أن نستنتج عدة مستويات للشوق من خلال الأقوال التى يذكرها الخركوشى:

١) **الشوق عند العامة:** وفى هذا المستوى يكون «الشوق حطامًا للجوارح عن الشهوات، حافزًا للقيام بالفروض والعبادات»[١٩٩].

٢) **الشوق عند الخاصة:** وفى هذه المرحلة يكون «الشوق نار الله، أشعلها فى قلوب أوليائه حتى يحرق بها من الخواطر والإرادات والعوارض والحاجات»[٢٠٠].

٣) **الشوق عند العارفين:** ويستشهد الخركوشى فى هذا السياق بعدة عبارات أشهرها عبارة رابعة العدوية: «والله ما عبدت الله حين عبدته خوفًا من نارًا، ولا شوقًا إلى الجنة، ولكن أعبده حبًا له وشوقًا إليه»[٢٠١]. وفى هذه المرحلة قد يأخذ الشوق شكلاً آخر، ما يمكن أن يسمى «سقوط الشوق»! ولتوضيح ذلك يذكر الخركوشى فى هذا السياق: «عن عبد الواحد بن زيد[٢٠٢] قال: دخلت على أبى عاصم وافد أهل الشام، فقلت: يا أبا عاصم أما تشتاق إلى الله عز وجل، قال: لا، قلت: لم؟ قال: لأن الشوق يكون إلى الغائب، فإذا كان الغائب حاضرًا شاهدًا، فأين يكون الشوق؟ قلت: سقط الشوق»[٢٠٣].

٤) **شوق الله لعباده:** وهنا يظهر مستوى جديدة بالنسبة إلى المعرفة والمحبة، حيث يعتبر المستوى الأول والثانى والثالث درجات للشوق من العباد لله سبحانه وتعالى، أما فى هذه المرحلة فنجد شوق الله لعباده، ولتوضيح ذلك نذكر النصوص التى يوردها الخركوشى: «آوحى الله إلى داود عليه السلام: يا داود، لو يعلم المدبرون عنى كيف

انتظارى لهم، ورفقى بهم، وشوقى إلى ترك معاصيهم، لماتوا شوقًا إلىَّ وتقطعت أوصالهم فى محبتى، يا دواد فكيف إرادتى فى المقبلين علىّ؟! يا داود ألا طال شوق الأبرار إلى لقائى، وإنى إليهم لأشد شوقًا»[٢٠٤]. كذلك من كافة التعريفات السابقة التى يقدمها الخركوشى نستنتج أن الشوق لديه حال وليس مقامًا.

٤ـ القرب[٢٠٥]:

يبدأ الخركوشى الباب الخاص بالقرب بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «قال الله تعالى: إذا أحب عبدى لقائى أحببت لقاءه، وإذا ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى، وإذا ذكرنى فى ملأ من الناس ذكرته فى ملأ خير منه، وإذا تقرب إلىَّ شبرًا تقربت إليه ذراعًا، وإذا تقرب إلىَّ ذراعًا تقربت إليه باعًا، وإذا جاءنى يمشى جئته هرولة»[٢٠٦]. وهكذا يربط الخركوشى حال القرب بالسنة النبوية لإثبات عدم مخالفته للشريعة. وبتحليل النصوص والأقوال التى يقدمها الخركوشى فى هذا الباب يظهر لنا عدة مستويات للقرب:

١) **قرب العامة:** وفى هذا المستوى يحاول الإنسان أن يتقرب إلى الله سبحانه وتعالى بالطاعات بتوفيق من الله على ذلك، فيقيم العبادات، ويؤدى النصيحة للعباد، ويتعهد الفقراء والمساكين بالبر، والفرح بصلاح الأمة والغم لفسادها، واعتقاد حسن الظن بالله تعالى[٢٠٧].

٢) **قرب الخاصة:** وفى هذا المستوى ينقطع القلب إلى الله عز وجل وينشغل بالله دون غيره، وكذلك فى هذا المستوى ينشأ ما يسمى بعذاب القرب، ولتوضيح ذلك نذكر ما أورده الخركوشى: «عن ذى النون أنه قال: رأيت أعرابيًا يطوف بالكعبة وقد نحل جسمه، وأصفر لونه، فقلت له: أمحب أنت؟ قال: نعم، قلت حبيبك منك قريب أم بعيد؟ قال قريب، فقلت موافق أو غير موافق؟ قال: موافق، فقلت: يا سبحان الله، حبيبك منك قريب ولك موافق، وأنت على هذه الحالة، فقال: يا بطال أما علمت أن عذاب القرب والموافقة أشد من عذاب البعد والمخالفة»[٢٠٨]. وهذا النوع من العذاب لا ينتهى لدى الصوفى إلا بالوصول إلى المستوى الثالث.

٣) **قرب خاصة الخاصة:** وفى هذا المستوى يغيب الذكر والذاكر والمذكور كما يقول الخركوشى، وكذلك يستشهد هنا بقول ابن عطاء[٢٠٩]. حين سئل عن قوله ﴿وَاسَجُدَ وَاقتَرب﴾ «سورة العلق، الآية: ١٩» فقال اقترب إلى بساط الربوبية فقد أعتقناك من بساط العبودية[٢١٠].

ومن خلال قراءة وتحليل باب القرب نستطيع أن نستنتج أن القرب لدى الخركوشى حال وليس مقام، ولتأكيد على ذلك يكفى أن نذكر الآية القرآنية التى يستشهد بها الخركوشى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ «سورة النور، الآية:٤٠».

٥ ـ الأنس(٢١١):

يبدأ الخركوشى باب الأنس برسالة كتبت إلى عمر بن عبد العزيز ورد فيها ما يلى: «ليكن أنسك بالله تعالى، وانقطاعك إليه، فإن لله عبادًا استأنسوا بالله تعالى، فكانوا فى وحدتهم أشد استئناسًا من الناس فى كثرتهم، وأوحش ما يكون الناس آنس ما يكونون، وآنس ما يكون الناس أوحش ما يكونون»(٢١٢). ونستنتج أن الخركوشى ذكر هذه الرسالة لأمرين؛ الأول: إثبات أن الأنس يكون بالله وليس بالبشر. والثانى: إثبات أن الأنس بالله ليس أمرًا محُدثًا وإنما كان معروفًا زمن التابعين وتابعى التابعين.

وبتحليل مضمون العبارات التى أوردها الخركوشى فى هذا الباب نستنتج وجود ثلاثة مستويات للأنس هى:

١) **أنس العامة:** وهو أنس الإنسان بالبشر، فليس الأنس فى هذا المستوى بالله، بل أنس مع الخليقة. وينقسم الناس فى هذا المستوى من الأنس إلى نوعين؛ الأول: هو أنس بالبشر نتيجة عدم المعرفة بالله، حيث يرى الخركوشى أن هذا النوع نتيجة عمى القلب. والثانى: نوع من البشر يعرف الله ولكنه رضى بغيره أنيسًا، وقد جمع الخركوشى الكثير من العبارات التى تحمل انتقادات إلى هذين النوعين مثل «الأنس بالله تعالى نور ساطع، والأنس بالمخلوقين غم قاطع»(٢١٣).

٢) **أنس الخاصة:** وفى هذا المستوى يكون الأنس بالله مع التوكل عليه حتى يكون الأنيس فى موضع الشكوك، ويأتى هذا النوع من الأنس جزاء الانقطاع عن الأنس بالمخلوقين، ويروى لنا الخركوشى قصة مرتبطة بهذا السياق، حيث يقول: «كان عابدًا فى أيام موسى عليه السلام يستأنس بصوت الطيور، فأنشد من نغمته عجبًا لمن يعرفنى أن يستأنس بغيرى، فأدرك العابد أن الأنس بالله أن يستوحش كل ما هو غير الله»(٢١٤).

٣) **أنس العارفين:** وفى هذا المستوى يأنس الإنسان بالله حتى يوحشه من نفسه، ولهذا المستوى عند الخركوشى عدة شروط منها: استلذاذ الخلوة، حب المناجاة، استفراغ العقل كله فى مناجاة الله. كذلك لتوضيح الفرق بين هذا المستوى والمستوى السابق، نجد الخركوشى يستشهد بعبارة أبو بكر الشبلى: «ليس من استأنس بالذكر كمن استأنس بالمذكور»(٢١٥).

٦ـ المشاهدة[٢١٦]:

يبدأ الخركوشى باب المشاهدة بالاستشهاد بالعديد من الأحاديث النبوية والآيات القرآنية التى تؤكد وجود المشاهدة، وكذلك توضح معناها، حيث يبدأ استشهاده بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك»[٢١٧]، وهذا هو معنى المشاهدة[٢١٨]، ونرى أن الخركوشى ذكر هذا الحديث لأنه يحتوى على العديد من المعانى التى يريد أن يقدمها. وهذا الحديث يحمل مستويين من المشاهدة، عبر الخركوشى بعد ذلك عن كل منهما على حدة.

المستوى الأول: وفى هذا المستوى ترتبط المشاهدة بالعبودية، حيث يلتزم الإنسان بالعبادات والأخلاق الحميدة، ليس لأنه يرى الله، بل لخوفه من الله، حيث أن الله يرى كل أفعاله وأعماله، ونستدل على ذلك بالآية القرآنية التى يستشهد بها الخركوشى، بل ويفسرها طبقًا لهذا المعنى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ «سورة الحجر، الآية: ٩٩» وطبقا لتفسير الخركوشى لهذه الآية، أن الإنسان إذا لم يستطع الوصول إلى المشاهدة، وجب عليه عبادة الله حتى يأتيه اليقين والمشاهدة[٢١٩].

المستوى الثانى: يختلف هذا المستوى عن المستوى السابق تمامًا، بل يأتى نقيضًا له، ففى المستوى السابق، يعبد الإنسان من لا يرى، أما فى هذا المستوى يعبد الإنسان من يرى، ولتوضيح ذلك يستشهد الخركوشى بعبارة ينسبها إلى على بن أبى طالب عليه السلام: «تعبد من ترى، أو تعبد من لا ترى؟ فقال: لا، بل أعبد من أرى، لا رؤية عيان، ولكن رؤية القلب بمشاهدة الإيمان»[٢٢٠]، ونرى هنا ذكاء الخركوشى الشديد حيث إنه لم يذكر فى المستوى الثانى للمشاهدة أى عبارة تحتوى على شطح فتعطى فرصة للفقهاء لشن هجوم عليه، بل استشهد بعبارة منسوبة للصحابى الجليل على بن أبى طالب.

٧ ـ اليقين[٢٢١]:

يبدأ الخركوشى كعادته بذكر الأحاديث النبوية فى الحديث عن اليقين، ويذكر الخركوشى حديث ورد عن عيسى بن مريم عليه السلام، حيث سأله أصحابه «بأى شئ تمشى على الماء؟ قال: بالإيمان واليقين، قالوا: فإنا آمنا كما آمنت، وأيقنا كما أيقنت، قال: فأمشوا إذًا، قال: فمشوا معه. فجاء الموج فرفعه، فقال لهم عيسى عليه السلام: ما لكم؟ قالوا خفنا الموج؟ قال: ألا خفتم رب الموج» ويعلق الخركوشى بشكل غير مباشر على هذه القصة، حيث يرى أن اليقين فعل فى القلب، فإذا صحت المعرفة ثبت اليقين،

واليقين أن يتيقن الإنسان بكل ما ورد من الحق إليه، حتى يكون كل شئ عنده كالشاهد بل أشد(٢٢٢)، ولليقين عند الخركوشى عدة شروط منها: قلة المخالفة للناس فى العشرة، ترك المدح للناس فى العطية والتنزه عن ذمهم فى المنع، العمل بالورع، الإخلاص، استواء البلاء بالرخاء، ارتفاع الشك، قطع كل الأسباب بين الإنسان والله سبحانه وتعالى، كذلك لليقين عند الخركوشى عدة علامات منها(٢٢٣):

١) الإقبال على العمل مع عدم الاهتمام بأمر الرزق، لأن انشغال الإنسان بأمر الرزق، يؤدى به إلى الوقوع فى الذل، وكذلك يلهى الإنسان عن العبادات.

٢) النظر إلى الله تعالى فى كل شئ والرجوع إليه فى كل أمر، والاستعانة به فى كل حال.

٣) بقدر التزام الإنسان بالتقوى ومفارقة النفس، بقدر ما يصل الإنسان إلى أعلى مراتب اليقين.

ويختم الخركوشى الحديث عن اليقين بربطه رابطًا تامًا بالمشاهدة، حيث يقول: «اليقين المشاهدة»(٢٢٤).

٨ مقام التوبة:

يقول الخركوشى صراحة إن التوبة من المقامات الرفيعة والأعمال الموجبة لمحبة الله، كما قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ «سورة البقرة، الآية: ٢٢٢» ويعتبر الخركوشى التوبه هى أول مقام يبدأ به السالك حيث يقول صراحة: أول ما يؤمر به المبتدئ التوبة(٢٢٥) ويتشابه الخركوشى فى ذلك الأمر مع العديد من الصوفية المعاصرين له واللاحقين عليه مثل عبد الرحمن السلمى، الذى يري أيضا أن التوبة هى أول الطريق وإذا صحّ للعبد مقام التوبة لاح له لائح من أنوار المحبة(٢٢٦)، وكذلك أبو حامد الغزالى الذى يسمى التوبة بالمنجى الأول، ويقول عنها إنها مبتدأ طريق السالكين، وأول خطوات المريدين(٢٢٧)، كذلك يتشابه ابن عطاء الله السكندرى مع الخركوشى فى هذا الأمر، حيث يرى ابن عطاء أن التوبة أول المقامات الصوفية ولا يقبل ما بعدها من المقامات إلا بها(٢٢٨)، ويرى ابن عطاء أن السالك يجب أن يطلب التوبة فى كل وقت(٢٢٩).

وبالعودة للخركوشى مرة أخرى نجد أن معنى التوبة لديه؛ التحول من الحركات المذمومة إلى الحركات المحمودة(٢٣٠)، وكذلك يمكن تقسيم التوبة لدى الخركوشى إلى ثلاثة مستويات:

١) **توبة العامة:** وهى الرجوع عما ذمه العلم إلى ما مدحه العلم، وتأتى توبة العامة

فى هذا المستوى مرادف للاستغفار، ولا ينسى الإنسان ذنبه، وتكون للتوبة فى هذا المستوى مجموعة من الشروط؛ الأول: الندم على ما مضى، الثانى: العزم على ترك الرجوع إلى الذنب، الثالث: أداء كل الفرائض، الرابع: أداء المظالم إلى المخلوقين، الخامس: إذابة كل جسم ولحم نبت من حرام، السادس: إذاقة البدن ألم الطاعة كما ذاق حلاوة المعصية(٢٣١).

كذلك يقسم الخركوشى التوبة فى هذا المستوى إلى نوعين، **الأول:** هو توبة الإنابة؛ وهى أن يتوب العبد خوفًا من العقوبة، **والثانى:** هو توبة الإستجابة؛ حيث يتوب العبد حياء من كرم الله(٢٣٢).

٢) **توبة الخاصة:** وتوبة الخواص لا تكون من الذنوب بل تكون من الغفلة، وهنا شتان بين تائب وتائب، ففى المستوى الأول التائب يتوب من الذنوب، أما فى هذا المستوى يتوب التائب من الزلل والغفلات(٢٣٣).

٣) **توبة العارفين:** وهى على مرحلتين **الأولى:** أن يتوب العارف من رؤية أثر الحسنات والطاعات، حيث تصبح كل أفعال العارف حسنات وطاعات لله عز وجل، فإذا توقف العارف للنظر فى تلك الطاعات وجب عليه التوبة عن ذلك(٢٣٤). أما المرحلة **الثانية:** فهى أن ينسى العارف الذنوب والتوبة، والمقصود من ذلك أنه لا يجب على العارف تذكر الذنوب والتوبة فى حال الوفاء مع الله، لأن ذكر الجفاء وقت الوفاء جفاء(٢٣٥).

٩ـ مقام المراقبة(٢٣٦):

يأتى مقام المراقبة لدى الخركوشى بعد مقام التوبة، فبعد أن يلتزم الإنسان التوبة، وجب عليه مراقبة نفسه بشكل مستمر، فالمراقبة ثمرة التوبة، وكذلك يمكن تقسيم المراقبة لدى الخركوشى إلى ثلاثة مستويات؛ **الأول:** مراقبة العامة وهو أن يكون الإنسان مراقبًا لنفسه لأن الناس تراقب ظاهره، وفى هذا المستوى يراقب الإنسان تصرفاته وأفعاله مع البشر فى كافة الأمور، **والثانى:** مراقبة الخاصة، وهو علم الخاصة أن الله تعالى يراقب بواطنهم، وفى هذا المستوى يصحب السالك من يذكره بالله، ويقع هيبته على قلبه، ويعظه بلسان فعله، وتكون التقوى هى معيار العلاقة بين الإنسان والله، وإذا التزم الإنسان هذا المستوى عصمه الله تعالى من حركات جوارحه، **الثالث:** وهو أن يعلم الإنسان أن نظر الناظر إليه أسبق من نظره إلى المنظور، وتكون المراقبة فى هذا السياق علم القلب بقرب الرب عز وجل، وكذلك تكون مراعاة السر لملاحظة الغيب(٢٣٧).

وبصفة عامة يضع الخركوشى عدة شروط للمراقبة، منها: إيثار ما آثره الله تعالى، وحسن القصد إلى الله تعالى، معرفة الزيادة والنقصان من قبل الله تعالى، سكون القلب إلى الله، الانقطاع عن جميع الخلق إلى الله وإيثار قرب الله تعالى على قرب ما سواه، إظهار الهيبة من الله تعالى[٢٣٨]. وبقدر التزام العبد لأكبر قدر من هذه الشروط بقدر ما يصل إلى منزلة أعلى فى رحلته الصوفية. ومن الملاحظ أيضًا ارتباط المراقبة بالمعرفة لدى الخركوشى، فإذا كانت المعرفة حالاً من الله، فإن المراقبة هى المقام الذى يؤدى بالعبد إلى الزيادة والنقصان فى المعرفة[٢٣٩].

١٠ـ مقام الورع[٢٤٠]:

إذا كان السالك كما ذكرنا يصل إلى مقام المراقبة بعد مجاهداته فى مقام التوبة، فإنه يصل إلى الورع بعد إنتهاء رحلته مع مقام المراقبة. وقد شبه الخركوشى الورع بطائر أبيض يأتى يوم الحساب فيأخذ العباد ويدخلهم الجنة، والورع أن يتعهد المرء قلبه، ويحصل السالك على أعلى منزلة للورع عن طريق الخلوة، ويرى الخركوشى أن الورع على ثلاث مقامات؛ **أولها:** أن لا يتكلم العبد إلا بالحق ساخطًا كان أو راضيًا، **وثانيها:** آن يحفظ الإنسان كل جارحة من سخط الله عز وجل، **ثالثها:** أن يكون اهتمامه فيما يرضى الله عز وجل وأن يترك ما ليس به بأس مخافة ما به بأس[٢٤١].

وكذلك للورع عند الخركوشى آركان وشروط، فأركانه هى: الصلاة والصوم وقلة النوم، وترك الشهوات، وشروطه: الوقوف عند المشتبهات، الخروج من المتشابهات، الدخول فى التفتيش، الخروج من التشويش، تفقد الزيادة والنقصان، المداومة على ما يرضى الرحمن، صفاء التعلق بالأمانات، الإعراض عن كثير من المباحات[٢٤٢]. فبقدر الالتزام بهذه الأركان والشروط يكون السالك أسرع فى الوصول إلى أعلى منزلة.

١١ـ مقام الزهد[٢٤٣]:

لا يصل السالك إلى الزهد إلا بعد الورع، ويذكر لنا الخركوشى ذلك صراحة فيقول: إن الرجل لا يضع قدمه فى الزهد إلا بعد إحكام الورع[٢٤٤]. وكذلك يمكن تقسيم الزهد إلى عدة مستويات؛ **الأول:** زهد العامة ويكون عن طريق أخذ الدنيا عن طريق الحلال، وترك المحرمات، حتى لا ينشغل الإنسان بالصراعات مع الآخرين، وإذا آنعم الله على الإنسان فى هذا المستوى وجب عليه الشكر، وإذا ابتلى وجب عليه الصبر، **الثانى:** زهد الخاصة وهو أن يزهد الإنسان فيما له مخافة ما ليس له، ويحاول الزاهد فى هذا المستوى أن يزهد فيما يرغب فيه الخلق، ويزهد فى نصيبه من الراحة ويتفرغ للعبادة،

وأيضا من صفات الزاهد فى هذا المستوى أن يشكر سواء إنعم أو لا، كذلك يكون الزاهد هنا زاهد فضيلة؛ بمعنى أن يكون زهده فى الحلال، وهذا على خلاف زاهد الفرض الذى يزهد فى ترك الحرام ورفضه[٢٤٥]. **الثالث:** زهد العارفين، والزاهد هنا من يكون على ترك الدنيا أحرص من الحريص عليها، ويخرج المخلوقين من قلبه، ولا يرى الدنيا ولا أهلها ولا ما فيها، وإنما يرى الله سبحانه وتعالى وحده، وحينها يخرج الله الفقر من قلبه ويجرى الحكمة على لسانه[٢٤٦]. ومن علامات الزاهد هنا؛ هدوء النفس عند الطلب، القناعة بما يرد عنه كلب الجوع، الرضا بما يستره، نفور النفس عند الفضول، إخراج المخلوقين من القلب[٢٤٧]. وبقدر تحقق هذه العلامات يكون طريق السالك مفتوح أكثر.

١٢. مقام الصبر[٢٤٨]:

يمكن تقسيم الصبر لدى الخركوشى إلى عدة أقسام **أولها:** أن يصبر الإنسان على ما يكره ويترك الشكوى ولا يتحدث عن مصائبه حتى ينال الخير، وكذلك أن يصبر عما حرمه الله تعالى، **والثانى:** يرتبط الصبر فيه بالرضا، فيصبر الإنسان على المصائب مع وجود الرضا، **والثالث:** قبول القضاء بحلاوة القلب، ويرى الخركوشى أن العارف فى هذا المستوى يستطيع أن يصبر على كل شئ إلا على القطيعة[٢٤٩].

ويذكر لنا الخركوشى عدة أنواع للصبر منها: الصبر على الفرائض، والصبر على المصائب، والصبر على أذى الناس، والصبر على الفقر، وأيضا هناك عدة علامات للصبر منها: حبس النفس، استكمال الدرس، المحافظة على الطاعات، الصدق فى المعاملات، إصلاح ما كان بالأمس من الجنايات المداومة على طلب الأنس[٢٥٠]. وبقدر الالتزام بهذه الإمارات بقدر ما يحقق السالك مراده.

١٣. مقام الرضا[٢٥١]:

يأتى مقام الرضا نتيجة لمقام الصبر، فإذا تمكن السالك من الصبر وصل إلى هذا المقام، ويعبر الخركوشى عن ذلك: إن لله عبادًا استحيوا أن يعاملوه بالصبر، فعاملوه بالرضا[٢٥٢]. ويمكن تقسيم الرضا إلى قسمين؛ **الأول:** وهو استقبال الأحكام بالفرح وفقدان المرارة بعد القضا والسرور بما دبر الله تعالى، وأن العبد يجب أن يعلم أن الله سبحانه وتعالى قد اختار له، واختياره له أفضل له من اختياره لنفسه وأن يقنع ويشكر الله على ما ظهر، **الثانى:** سكون القلب تحت جريان الحكم، وهذا يعنى الحب لما قضى الله من بلاء أو خير، ويكون الرضا أيضًا فى هذا المستوى استطابة المحن لرؤية المحبوب، والراضى فى هذا المستوى لا يكون سائلا[٢٥٣].

١٤. مقام التوكل[٢٥٤]:

يبدأ الخركوشى فى الحديث عن التوكل بذكر الحديث النبوى المشهور «لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصًا وتروح بطانا». ويمكن تقسيم التوكل لدى صوفيينا إلى ثلاثة مستويات؛ **الأول** توكل العامة: وهو عدم معصية الله عز وجل من أجل الرزق، والاهتمام بالعمل مع حسن التوكل على الله والالتجاء الدائم إليه فى طلب الرزق، **الثانى** توكل الخاصة: وهو توكل السالك على الله بفناء تدبيره فى تدبير الله، حيث يثق السالك فى اختيار الله له ويفضله على اختياره، **الثالث** توكل العارفين: ويكون التوكل هنا طمأنينة القلب إلى الله، والتوكل هنا لا هو بالحركة ولا هو بالسكون، ولكن حالة فى القلب يشعر بها العارف، وهناك شرط أساسى لهذا المستوى، وهو أن يكون التوكل سرًا بين العارف والله، ولا يطلع عليه أحد، ليس هذا فحسب، بل لا يرى العارف من نفسه التوكل، ولكن آن يعْلَمَ الله تعالى منه التوكل[٢٥٥].

كذلك نرى هنا أن الخركوشى يتحدث عن التوكل عند الأنبياء، فنراه يصف لكل نبى مقام فى التوكل يختلف عن غيره من الأنبياء فيقول: «توكل آدم عليه السلام على حال الاعتبار وقد أورثه هذا التوكل الاصطفاء، وتوكل إبراهيم عليه السلام على الاضطرار وقد آورثه توكله السلام، وتوكل موسى عليه السلام على حال الاختيار وقد أورثه توكله الكلام، وتوكل عيسى عليه السلام على حال الافتقار وقد آورثه توكله المائدة، وتوكل محمد صلى الله عليه وسلم على حال الافتخار وقد أورثه توكله القرب»[٢٥٦].

١٥. مقام الخوف[٢٥٧]:

يمكن تقسيم مقام الخوف لدى الخركوشى إلى ثلاثة مستويات؛ **الأول:** خوف العامة؛ وهو الخوف بمعناه البسيط، حيث الخوف من عقاب الله وغضبه وهنا يكون الخوف سوط الله تعالى لتقويم الشاردين من عباده، والخائف فى هذا المستوى ليس من بكى وعصر عينيه كما يعبر الخركوشى بل الخائف من ترك الأمر الذى يخاف أن يعذب عليه، ويخشى الخائف فى هذا المستوى من الشيطان ويحاول محاربته بالالتزام بالطاعاتً والعبادات[٢٥٨]. المستوى **الثانى:** خوف الخاصة وفى هذا المستوى يخاف الإنسان من نفسه أكثر مما يخاف من المخلوقات والشيطان، وهنا يتضرع القلب إلى الطاعات، وبقدر مستوى الخوف فى هذه المرحلة بقدر ما يظهر الخشوع[٢٥٩]. المستوى **الثالث:** خوف العارفين ويمر هذا المستوى بعدة مراحل متلاصقة إلى حد كبير، فيكون الخوف فى البداية هو خوف القطيعة من الله، ويتبعها خوف القلب من القَلّبَ، وبتطور

أكثر لهذا المستوى تخاف كافة المخلوقات من العارف، لأنه كما يعبر الخركوشى من خاف الله خافه كل شئ، ومن خاف غير الله خاف من كل شئ[٢٦٠].

١٦ـ مقام الرجاء[٢٦١]:

يأتى الرجاء لدى الخركوشى بعد الخوف مباشرة، فمقام الرجاء لديه تابع لمقام الخوف، وبالنظر إلى مستويات الرجاء لدى الخركوشى نجدها ثلاثة؛ رجاء العامة وهو رجاء المغفرة من الله بطلب الثواب الذى يؤدى إلى الجنة، وعلامة هذا المستوى من الرجاء المسارعة إلى القيام بأداء الفرائض والعبادات ومعاملة الناس بالحسنة، ورجاء الخاصة ويكون رجاء المعرفة بالله أكثر فأكثر عن طريق إنارة الله لقلب العبد، ورجاء العارفين وهو رجاء المشاهدة، وتكون المشاهدة هنا هى الكرم من المرجوّ[٢٦٢].

١٧ـ مقام الإخلاص[٢٦٣]:

يأتى الإخلاص لدى الخركوشى ثمرة من ثمار مجاهدات السالك فى المقامات السابقة، ويعنى الإخلاص لديه أن يكون سكون العبد وحركاته لله عز وجل ـ خالصًا ـ أى ما يراد به وجه الله ـ أى الأعمال كان ـ ولا يريد عليه صاحبه عوضًا لا فى الدنيا ولا فى الآخرة، ويجب أن يكون الإخلاص كما يرى سرًا من أسرار الله يستودعه من يحب من عباده، وأن لا يطلع عليه شيطان يفسده ولا ملك يكتبه، وأعلى منزلة من منازل الإخلاص هى فقدان رؤية الإخلاص، لأن من يشاهد إخلاصه يحتاج إخلاصه إلى إخلاص[٢٦٤]. ويقدم الخركوشى بعض الشروط للإخلاص: إخراج الخلق من معاملة الخالق، التفرد بعمل الخالق دون النظر إلى الخلائق، استشعار الخوف والخشية فى الطاعات، صفاء الذكر، طول السير فى المجاهدات[٢٦٥].

١٨ـ مقام العبودية:

يمكن تقسيم مقام العبودية لدى الخركوشى إلى ثلاثة مستويات؛ **الأول:** وهو أن يكون الإنسان عبدًا مستسلمًا لإرادة الله لا اختيار له مع الله ولا تدبير له، وتتصف العبودية فى هذا المستوى بالخوف والرجاء، **الثانى:** أن يكون الإنسان حرًا فيما دون الله سبحانه وتعالى، وتتصف العبودية فى هذا المستوى بالمحبة، **الثالث:** إسقاط رؤية التعبد فى مشاهدة المعبود[٢٦٦].

تعقيب: وهكذا تظهر محاولة الخركوشى ضمن المحاولات المبكرة لتحديد مراحل الطريق، ورسم خريطة واضحة للرحلة الصوفية، بداية من حال المعرفة ووصولاً إلى مقام العبودية. وتُظهر دراسة الأحوال والمقامات مدى استقلالية الخركوشى الفكرية،

فقد رسم من خلالها ملامح طريقه الخاص الذى ميزه عن معاصريه (الكلاباذى، الطوسى، المكى، السلمى) ويجب أن نتذكر دائمًا أن ترتيب الأحوال والمقامات لدى الخركوشى من المحاولات الأولى التى شهدها القرن الرابع الهجرى لتقديم التصوف بشكل نظامى، وينبغى أن نضع هذا الأمر فى الحسبان، فإننا حينما نقيِّم ترتيب الأحوال والمقامات لدى الخركوشى، فإننا نفعل هذا فى القرن الخامس عشر الهجرى، لذلك يجب أن لا نتجاهل تلك المسافة المعرفية بين عالمنا وعالم الخركوشى، حتى نستطيع بموضوعية تقييم صورة التصوف لديه.

٥ ـ نتائج الفصل

١) نستطيع القول بأن الخركوشى قد أدرك التعريفات السابقة عليه لمصطلح «التصوف» ليس هذا فحسب بل إن بعض هذه التعريفات لا نجد لها مصدرًا إلا فى كتابه «تهذيب الإسرار» أى أنه حفظ لنا بعض التعريفات الهامة للتصوف من الإندثار. أما بخصوص وضع تعريف محدد لمعنى التصوف لدى الخركوشى فى عدة سطور فلا يمكننا أن نفعل ذلك «لأن الخركوشى لم يفعله».

٢) سبق الخركوشى الكثيرين من معاصريه فى إدراك الفرق بين الصوفية والملامتية، فلذلك وضع بابًا كاملاً لتوضيح الفرق بين الأثنين.

٣) يظهر التزام الخركوشى بظاهر الشريعة؛ حيث إنه لا يذكر أيا من العبارات التى تمثل جانب الشطح أو التجديفات؛ إلا أنه فى الوقت نفسه يذكر بعض العبارات لأبى يزيد البسطامى، وأبى بكر الشبلى، مما يدل على عدم رفضه لهذه الشخصيات. والحقيقة أن الخركوشى تعامل مع هذا الأمر بذكاء كبير، فلم يعطِ الفرصة لبعض الفقهاء فى شن الهجوم عليه. حتى بعض النقاط التى قد تكون منطلقًا للهجوم عليه يتعامل معها بمهارة شديدة؛ فمثلاً: أثناء تناوله باب المشاهدة، لم يذكر أيًّ عبارات تحتوى على شطح، بل يوصل فكرته عن طريق عبارة ينسبها إلى الصحابى الجليل على بن أبى طالب.

٤) آثار ترتيب الأحوال والمقامات لدى الخركوشى العديد من التساؤلات؛ ولكن الآن الأمر أصبح أكثر وضوحًا؛ فالخركوشى يبدأ بالأحوال، وتحديدًا حال المعرفة. فبالتالى يبدأ طريق الأحوال والمقامات بما هو وهب (حال) للإنسان من الله، لكن فى نفس الوقت يأتى دور الإنسان فى التنقل وسط المستويات الثلاثة لكل مقام وحال لدى الخركوشى، ومن هنا يظهر كفاح الصوفى للوصول إلى نهاية الطريق.

٥) لماذا كتب الخركوشى كتاب تهذيب الأسرار؟ ... تعد الإجابة على هذا السؤال أمر مهم؛ لأنها ستكشف لنا عن الأسلوب الذى استخدمه الخركوشى، فقد يختلف الأسلوب باختلاف الهدف. فمثلا: إن كان الهدف (أ) فقد يكون الأسلوب (ب)، آما إن كان الهدف (ج) فقد يكون الأسلوب (د). لذلك حاولنا قدر المستطاع آثناء قراءتنا ودراستنا لكتاب تهذيب الأسرار الكشف عن سبب كتابة الخركوشى لكتابه؛ إلا أن الإجابة على هذا السؤال كمنت فى مقدمة الخركوشى لكتاب تهذيب الأسرار، حيث يقول الخركوشى « ... بأقرب شكل من الأفهام، والأدنى إلى عقول العوام؛ فقد روى النبى صلى الله عليه وسلم: (أُمِرتُ آنْ آكلِّم الناسَ على قَدرِ عُقُولهم[٢٦٧]) هذا مع تجاوزى عن ذكر أقاويلهم فى الشطح، وما حُكِى عنهم فى حال السُّكْر.... وقالوه فى غَلَبَة الأحوال عليهم»[٢٦٨].

ومن هنا نكتشف أن غرض الخركوشى من كتابته «كتاب تهذيب الأسرار»، هو الدفاع عن التصوف، وإظهاره بالشكل المقبول المستظهر بالالتزام بظاهر الشريعة[*]، وهذا يفسر لنا تجاوزه عن ذكر بعض الأقوال التى تمثل شطحًا.

٦) بإعادة ترتيب موضوعات كتاب تهذيب الأسرار، ظهر ترتيب السلوك الصوفى لدى الخركوشى من الأدنى إلى الأعلى، حسب الترتيب التالى:

أ ـ الالتزام بالعبادات والطاعات والنوافل.

ب ـ الترقى الأخلاقى، حيث نجد فى هذه المرحلة الآداب الصوفية.

ج ـ الأحوال والمقامات، حيث تعد المرحلة النهائية فى الطريق الصوفى بالنسبة لخاصة الخاصة.

الفصل الثالث

دراسة دلالية لمصطلح المحبة عند الخركوشي

١ ـ الجانب النظرى: علم الدلالة Semantics

تمهيد

إن عبارة «دراسة دلالية» فى العنوان تشير إلى أن هذا الفصل يتناول دراسة المحبة عند الخركوشى من منظور علم الدلالة. وهذا يعنى أن علم الدلالة سيمثل الوجه المنهجى من عملنا، فيما سيمثل فصل المحبة عند الخركوشى جانبه المادّى. ومن المعروف أن مفهوم المحبة فى التصوف قابل لأن يُقارَب من وجهات نظر عديدة ومختلفة مثل الدينية والفلسفية والاجتماعية والنفسية والنحوية والتفسيرية... إلى آخره، وأن مفهوم المحبة فى التصوف يُظهر العديد من الأوجه المختلفة، التى قد تكون ذات أهمية متباينة. إلا أننا نحاول هنا القيام بمقاربة جديدة وهى المقاربة الدلالية لنص قديم لكى نكتشف أوجه أخرى، قد تكون جديدة لمفهوم المحبة لدى الخركوشى. ولهذا، فإن من الجوهرى تمامًا أن نحاول منذ البداية امتلاك الفكرة الأكثر وضوحًا ما أمكن حول ملائمة المنهج الدلالى لدراسة المحبة فى التصوف، ونرى إن كان ثمة فائدة حقيقية من مقاربة هذه الزاوية الخاصة أم لا.

أولا: مفهوم الدلالة (Semantics)

كان علم الدلالة مرتبطًا بعلم البلاغة التقليدية فى الثقافة الغربية القديمة، ولم يصبح للجانب الدلالى كيانًا مستقلاً إلا بعد أن نشر اللغوى الفرنسى ميشل بريل (Michel Breal) مقالته فى عام ١٨٩٧م، وهذه المقالة تحمل عنوان «مقالة فى علم الدلالة»[٢٦٩] وقد كشفت مقالة بريل للغويين المحدثين عن ميلاد علم جديد يعرف باسم «علم الدلالة» (Semantics)، ومن هنا ظهر الاهتمام بتحديد مفهوم هذا العلم، لأن هذا التحديد يعد المدخل الاساسى لمعرفة أبعاد علم الدلالة، ومدى علاقته بالعلوم الأخرى، وعندما ننظر فى دراسات المحدثين، نلاحظ أنهم اتفقوا على أن مفهوم علم الدلالة هو العلم الذى «يدرس المعنى»[٢٧٠].

١ـ الدلالة فى اللغة: لفظ «دلالة» مصدر الفعل دلَّ، وهو من مادة (د ـ ل ـ ل) التى تعنى الإشارة والإرشاد إلى الشئ والتعريف به، ومن ذلك «دله على الطريق، آى سدده إليه»، «وفى التهذيب دللت بهذا الطريق دلالة: عرفته، ثم إن المراد بالتسديد: إراءة الطريق»[٢٧١]، ومن المجاز «الدالّ على الخير كفاعله»، «ودله على الصراط المستقيم»[٢٧٢].

٢ـ الدلالة فى الاصطلاح العربى القديم: الدلالة كما عرفها الجرجانى (ت ٨١٦هـ): «هى كون الشئ بحالة، يلزم من العلم به العلم بشئ آخر، والشئ الأول هو الدال، والثانى المدلول» وهذا معنى عام لكل رمز إذا عُلم، كان دالا على شئ آخر. ثم ينتقل بالدلالة من هذا المعنى العام إلى معنى خاص بالألفاظ باعتبارها من الرموز الدالة[٢٧٣]، وترتبط دلالة لفظ «الدلالة» فى الاصطلاح بدلالته فى اللغة، حيث انتقلت اللفظة من معنى الدلالة على الطريق، وهو معنى حسى، إلى معنى الدلالة على معانى الألفاظ، وهو معنى عقلى مجرد.

٣ـ الدلالة فى اصطلاح المحدثين: تبلور مصطلح الدلالة فى صورته الفرنسية (Semantique) صاحب أول دراسة علمية حديثة (Michel Breal)على يد عالم اللغة بريل خاصة بالمعنى فى كتابه (Essai de Semantique)عام ١٨٩٧م. والمصطلح مشتق من الأصل اليونانى (Sêmantikê) وهو اسم مؤنث، ومذكره (Sêmantikos) ومعناه «الذى يعنى»، ويدل مصدره كلمة (Sêma) وتعنى «إشارة». ثم انتقل المصطلح إلى اللغة الإنجليزية (Semantics) كانت هذه الكلمة تعنى فى القرن السابع عشر التنبؤ بالغيب، إذن فمصطلح (Semantics)قد أصابه تغير دلالى عن طريق الانتقال الدلالى من الدلالة على التنبؤ بالغيب إلى المعنى الاصطلاحى الجديد المنتمى إلى حقل اللغة[٢٧٤]، والجدير بالذكر آن دراسة بريل قد اهتمت ببحث الدلالة فى ألفاظ تنتمى إلى لغات قديمة فى الفصيلة الهندية الأوربية مثل السنسكريتية واللاتينية، وبالرغم من ذلك فإن دراسة بريل تعد نقطة تحول لها أهميتها فى دراسة المعنى ومنهج البحث فيه، حيث اكتسب على يده الأسلوب الدلالى سمة العلمية واستقل عن علوم البلاغة فى الغرب، فقد ذهب فى بحثه إلى مذهبين[٢٧٥]:

الأول: يذهب فيه إلى تحديد المعانى عبر الزمان.

الثانى: استخراج القوانين المتحكمة فى تغيير المعانى وتحويلها.

٤ـ تعريف مصطلح دلالة (Semantics) يدلُّ كلا المصطلحين العربى والإنجليزى على دراسة العلاقة بين الرمز اللغوى ومعناه، ويدرس تطور معانى الكلمات تاريخيًا، وتنوع

المعانى، والمجاز اللغوى، والعلاقات بين كلمات اللغة[٢٧٦]، وواضح من هذا التعريف، أن الدلالة تهتم بدلالة الرمز اللغوى سواء أكان رمزًا مفردًا كأى كلمة مفردة، أم كان رمزًا مركبًا مثل التعبيرات الاصطلاحية. ويصاحب ذلك عناية بالأسباب المؤدية إلى هذا التغير، كما يعنى بدراسة العلاقات الدلالية بين هذه الرموز. ويرى بعض علماء المعاجم أن الدلالة تختص فقط بدراسة الألفاظ المفردة، دون القضايا أو النظريات المختلفة[٢٧٧]. إلا أننا نرفض هذه النظرة التى اقتنعت بالأمور السطحية، حيث لا يوجد مجال للشك فى أهمية تطبيق المنهج الدلالى على الكثير من الدراسات، ويشهد عصرنا - خاصة فى الغرب - الكثير من الدراسات التى طبقت المنهج الدلالى وأثبتت أهميته فى الإضافة إلى معارفنا وخبرتنا فى كثير من المعارف والعلوم.

٥- توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) والمنهج الدلالى: يعتبر توشيهيكو من أهم من قاموا بتطبيق المنهج الدلالى (Semantics) على الدراسات العربية الإسلامية بصفة عامة، وعلى النص القرآنى بصفة خاصة فى كتابه «الله والإنسان فى القرآن» . (God and Man in The Koran)ويقول توشيهيكو إنه كان يرغب فى تسمية كتابه هذا بـ «علم دلالة القرآن» دون تردد، لولا حقيقة أن الجزء الرئيسى من دراسته كان معنىّ على وجه الحصر تقريبًا بمسألة العلاقة بين الله والإنسان فى الرؤية القرآنية للعالم[٢٧٨].

- تعريف توشيهيكو لمصطلح الدلالة: يرى توشيهيكو أن ما يسمى بـ «علم الدلالة» هذه الأيام معقد جدًا بصورة مركبة، ويصعب تمامًا على غير المختص، إنْ لم يكن ذلك مستحيلاً، أن يأخذ ولو فكرة عامة عن ماهيته[٢٧٩]، «وهذا يعود بشكل عام إلى حقيقة أنّ الدلالة كما يوحى الأصل الاشتقاقى الدقيق للمصطلح، علم يُعنى بظاهرة (المعنى) بأوسع معانى الكلمة، وهو واسع فى الحقيقة إلى درجة أنّ كل شئ تقريبًا مما يمكن اعتباره ذا معنى - أىّ معنى، سيكون مؤهّلاً تمامًا لأن يصبح موضوعًا لعلم الدلالة. ومن هنا آن الـ(معنى) بهذا الفهم، يمدنا بعلماء ومفكرين فى مشكلات مهمة، يعملون فى حقول شديدة التنوّع من الدراسات المتخصصة، مثل علم اللغة بالمعنى الضيق للكلمة، وعلم الاجتماع، والانثروبولوجيا، وعلم النفس وعلم الأعصاب والتشريح[٢٨٠]». ولهذا حاول آن يبين توشيهيكو أن علم الدلالة فى هذه الحالة لا يمكن آن تكون إلا فلسفة من نوع جديد تقوم على تصور جديد للوجود، ولهذا أيضا يرى آنه من الطبيعى تحت ظل هذه الظروف أن يفتقر علم الدلالة إلى التناغم والاتساق. ولهذا يرى أن مهمته الأولى لا بد من آن تكمن فى القيام بمحاولة لإيضاح تصوره الخاص لعلم الدلالة، لكنه لا يريد أن

يقدم هذا التصور بشكل مجرد، بل يريد أن يقدمه بشكل منهجى، بل من خلال علاقته ببعض المشكلات العيانية والعميقة التى تثيرها لغة القرآن[٢٨١]، ولهذا فإن علم الدلالة كما يرى هو (دراسة للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، تتطلع للوصول فى النهاية إلى إدراك مفهومى لـ«رؤية للعالم» الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لفهم العالم الذى يحيط بهم وتفسيره، إن علم الدلالة بهذا الفهم نوع من «علم الرؤية للعالم» (Weltanschauungslehre)، أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما فى هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها، وهذه الدراسة تستهدى بوسائل التحليل المنهج للمفاهيم الثقافية التى أنتجتها الأمة لنفسها وتبلورت فى المفاهيم المفتاحية للغتها[٢٨٢]، كذلك يوضح توشيهيكو وجهة نظره حيث يقول: (سيكون من السهل الآن أن ندرك أن كلمة «القرآن» فى عبارتنا «علم دلالة القرآن»، ينبغى أن تفهم فحسب بمعنى الرؤية القرآنية للعالم، أى النظرة القرآنية للكون، ولا بد لعلم دلالة القرآن أن يبحث بشكل رئيسى فى مسألة كيفية بنية عالم الوجود فى منظور هذا الكتاب الكريم.... للوهلة الأولى، يبدو أن مهمتنا سهلة، وكل ما علينا كما قد يظن البعض، هو أن نستخرج من المعجم القرآنى بتمامه، كل الكلمات المهمة التى تمثل المفاهيم مثل «الله - إسلام - نبى - إيمان...» ونبحث فيما تعنيه فى السياق القرآنى، ولكن المسألة على أية حال، ليست بهذه السهولة فى الواقع، ذلك لأن هذه المفاهيم لا توجد هكذا بكل بساطة بحيث توجد كل منها معزولة عن الأخرى، بل يتوقف بعضها على بعض بإحكام وتستمد معانيها العيانية من نظام العلاقات المحكم بينها، بمعنى آخر أنها تشكل بين أنفسها مجموعات متنوعة كبيرة أو صغيرة، ثم تترابط هذه المجموعات بدورها بأشكال متنوعة، وشبكة فى غاية التعقيد والتركيب من التداعيات المفهومية)[٢٨٣].

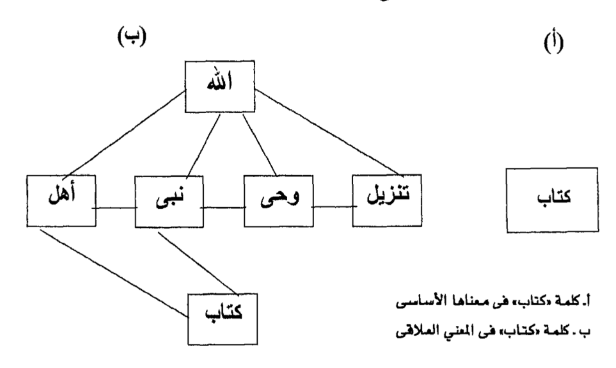
ومن وجهة نظرنا فإن ما يهمنا هنا ليس كتاب توشهيكو، بل المنهج الذى استخدمة توشهيكو. فقد يعترض البعض على تطبيق توشهيكو للمنهج الدلالى على القرآن الكريم بصفة خاصة، إلا أننا لا نتحمل مسئولية ذلك لأن ما يهمنا هنا هو كيفية تعلم واستخدام هذا المنهج.

ثانيًا: المعنى الأساسى والمعنى العلاقى (Basic Meaning and Relational Meaning)

إن مفاهيم الكلمات لا توجد منعزلة وحدها، بل تكون دائمًا منظّمة إلى أقصى حد داخل نظام أو أنظمة، ولذلك يجب أن نميز تقنيًا بين ما يطلق عليه المعنى (الأساسى)، والمعنى (العلاقى). ويوضح توشيهيكو تلك النقطة بمثال من القرآن الكريم؛ فإذا أخذنا

القرآن الآن، وتفحصناه، من زاوية نظر المصطلحات المفتاحية التى نجدها فيه، سنلحظ على الفور أمرين اثنين: الأول واضح تمامًا، حتى إنه عادى جدًا ومألوف يمكن الاستدلال عليه بسهولة، والثانى لا يبدو واضحًا إلى هذه الدرجة للوهلة الأولى، الوجه الواضح للمسألة هو أن لكل كلمة تؤخذ بشكل منفصل معناها الأساسى الخاص بها، أو محتواها المفهومى الذى تظلّ محتفظة به حتى لو اقتطعناها من سياقها القرآنى فكلمة "كتاب" على سبيل المثال، تعنى بصورة أساسية الشئ نفسه سواء أُوجدت فى القرآن أم خارجه. إن هذه الكلمة، ما دام يُعتقد أنها الكلمة نفسها من قبل المجتمع، تستبقى معناها الأساسى الذى يعتبر معنى عامًا جدًا، وهذا العنصر الدلالى الثابت يظل ملازمًا للكلمة حيثما ذهبت وكيفما استُعملت، وهذا ما يطلق عليه بـ «المعنى الأساسى» أما الوجه الثانى للكلمة: ففى السياق القرآنى تكتسب كلمة «كتاب» أهمية غير عادية، كعلامة على مفهوم دينى خاص جدًا، تحيط به هالة من القداسة، حيث ترتبط هذه الكلمة بعلاقة قوية جدًا بعدة مفاهيم مثل «الله»، «وحى»، «تنزيل»، «أهل»، وهذا يعنى أن كلمة «كتاب» قد اكتسبت العديد من العناصر الدلالية الجديدة نتيجة علاقتها المتنوعة مع العديد من المفاهيم الأخرى[٢٨٤]، بمعنى آخر «المعنى الأساسى» هو المعنى الخاص بالكلمة الواحدة حتى لو جاءت منفصلة عن كل الكلمات، أما «المعنى العلاقى» فهو المعنى الدلالى الذى تكتسبه الكلمة نتيجة دخولها فى مجموعة علاقات مع العديد من الكلمات الأخرى.

شكل يوضح المعنى الأساسى والمعنى العلاقى



أ. كلمة «كتاب» فى معناها الأساسى

ب. كلمة «كتاب» فى المعني العلاقى

والسؤال الذى يطرح نفسه علينا: ما العلاقة بين المعنى الأساسى والمعنى العلاقى؟ المعنى الأساسى يأتى من الموروث اللغوى والاستعمال العادى للكلمة فى اللغة أما المعنى العلاقى فيأتى من خلال سياق معين وعند مؤلف معين وليس عام، ويأتى من خلال دراسة النص من شتى الجوانب كما سنرى لاحقًا.

كذلك فإن المعنى العلاقى يزيد على المعنى الأساسى بتخصيص المعنى وتوضيحه، وقد يقوم المعنى العلاقى بالتغطية على المعنى الأساسى فى سياقات خاصة جدا، ومثال ذلك: نجد فى القرآن تغطية المعنى العلاقى لكلمة كتاب على المعنى الأساسى. ومن هنا فإن لكل كلمة معنى دلالى متميز إذا وضعنا فى الاعتبار علاقتها المترابطة بالكلمات الأخرى.

ثالثًا - مفهوم الحقل الدلالى (Semantic Field)

تعود بدايات هذا المفهوم إلى عام ١٨٧٧م، فقد استعمل تجنير (Tegner) مصطلح «حقل» فى مقال له بعنوان «مفهوم الحقل اللغوى» (Die Idee des sprachlichen Feld)، وفى عام ١٨٥٨م استخدم آبيل (Abel) مفهوم الحقل اللغوى.

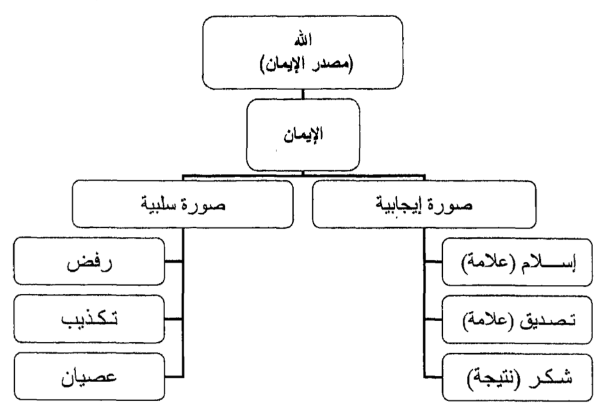
ويرى بعض الباحثين أن هذه النظرية فى الأصل تعود إلى الألمانى هريدر (Herder) (ت١٧٧٢م)، ثم تطورت على يد هومبولدت (Humboldt 1767-1835)، ولكن شيوع المصطلح يعود إلى آدموند هوسرل(٢٨٥) (Edmond Husserl).

يقول توشهيكو، شارحًا مفهوم الحقل الدلالى: «إن كل حقل دلالى يمثل مجالاً مفهوميًا مستقلاً نسبيًا عن المعجم ومشابهًا له تمامًا من حيث الطبيعة... والحقل الدلالى مجموعة من المفاهيم أو المصطلحات الأساسية التى نُظمت فى نموذج ذى معنى... تترابط فى ما بينها حسب المعنى لتؤدى وظيفتها المستقلة فى إطار النظام المفهومى الشامل، وهذا الأخير يتكون عادة من عدد يقل أو يكثر من الحقول الدلالية المتعالقة»(٢٨٦).

ومن هنا يعد الحقل الدلالى قطاعًا متكاملاً من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الرؤية عن طريق ترابط مفردات اللغة التى تشترك فى التعبير عن معنى عام؛ طبقا لما أودع الله العقل البشرى من قدرة على تداعى المعانى.

انظر الشكل فى الصفحة التالية

شكل يوضح الحقل الدلالى لمصطلح «إيمان» فى القرآن الكريم



رابعًا ـ المعجم والرؤية الدلالية للعالم:

إن تحليل العناصر الأساسية والعلاقية لمصطلح مفتاحى ما لا بد من أن يستهدى بطريقة كهذه، وعندما ننجح فى إنجازه، فإنّ دمج وجهى معنى الكلمة سيتكشف عن وجه استثنائى آخر؛ وجه خطير للثقافة كما مورست أو تمارس من قبل الذين ينتمون إليها، وفى النهاية، إذا ما استطعنا فى أن نعيد ـ على المستوى التحليلى ـ تنظيم مجمل بنية الثقافة كما عيشت أو كما تعاش فى الواقع، بما أن القضية قائمة فى تصور الناس. وهذا ما نريد تسميته بـ «الرؤية الدلالية للعالم»، بقى الآن أن نشرح بالتفاصيل الأسس التى نستطيع تقديمها للتدليل على أنها تشكل فلسفيًا تلك الأنطولوجيا الحركية التى تمت الإشارة إليها[٢٨٧].

من هذا المنظور، فإن الكلمات فى لغة ما تؤلف نظامًا مترابطًا بإحكام ذلك إن النمط الرئيسى لهذا النظام يتحدد بعدد معيّن من الكلمات ذات الأهمية الخاصة. ومن الضرورى الإشارة هنا إلى أنه ليس كل الكلمات فى معجم ما ذات قيمة متساوية فى تشكيل البنية الأساسية للتصور الأنطولوجى المباطن للمعجم، مهما يمكن أن تبدو مهمة

من وجهات نظر أخرى مثلا: كلمة حجر (stone) قد تكون مهمة جدًا فى الحياة اليومية للذين يتكلمون الإنجليزية، لكن الكلمة كما يبدو لا تؤدى أى دور حاسم فى تمييز رؤية العالم الخاصة باللغة الإنجليزية المعاصرة، فى حين أن كلمات أخرى قد تؤدى إلى تقديم رؤيا للعالم بشكل متفاوت[٢٨٨]، كذلك فإن فرز المصطلحات المفتاحية عن مجمل المعجم سيكون جزءًا مهمًا جدًا - وصعبًا جدًا كذلك - بالنسبة للمنهج الدلالى، لأن ذلك سيحدد كل العمل التحليلى اللاحق، وهذا سيمثل بلا ريب الأساس الدقيق للصرح ككل[٢٨٩]. ومن المحتمل أيضًا آن يدخل قدر معين من العشوائية فى أثناء مرحلة اختيار الكلمات المفتاحية، مما قد يؤثر بعمق، على الأقل بعض الأوجه السلبية فى مجمل الصورة، لذلك ينبغى الحرص الشديد أثناء محاولة اختيار الكلمات المفتاحية لنص ما، وكذلك ينبغى تقديم الأسباب والدوافع التى آدت إلى اختيار كلمة ما لتكون ضمن الكلمات المفتاحية. ثم تدخل الكلمات المفتاحية فى علاقات مختلفة ومعقدة فى ما بينها، فلا توجد هذه الكلمات مستقلة بعضها عن بعض، بل تترابط كل واحدة منها مع الأخرى بطريقة معقدة واتجاهات مختلفة. ولتوضيح ذلك: لتكن أ، ب، ج، د، هـ، و، ز مصطلحات مفتاحية لمعجم ما. إن الكلمة أ بمعناها الأساسى الخاص مرتبطة بقوة مع ب، د، هـ. والكلمة ب بدورها ممتلكةً معناها الأساسى الخاص، لها علاقة صميمة مع هـ، و، ز بالإضافة إلى أ، والكلمة ز مع ج، و، ب..... إلى آخره.

وعليه فإن الكلمات مأخوذة ككل، تقدم نفسها لنا بوصفها نظامًا على أعلى درجات التنظيم مكونًا من عناصر يتوقف بعضها على بعض تبادليًا، وشبكة من الترابطات الدلالية، والنتيجة أن كلمات المعجم كلها ستوزع على امتداد هذه الخطوط الكبرى. ومن هنا نرى أنّ المعجم، بهذا الفهم، ليس مجرد مجموع إجمالى من الكلمات[٢٩٠].

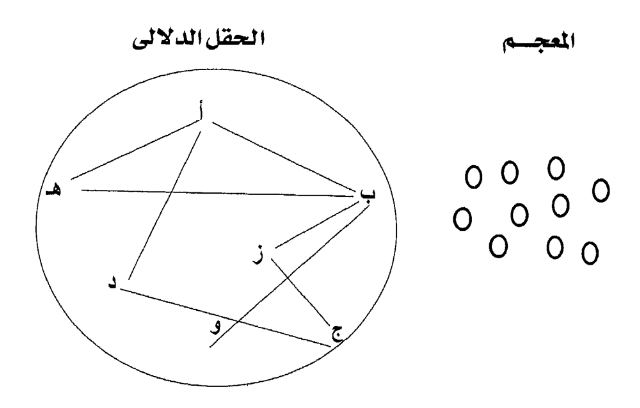
أعنى أنه ليست مجموعة تكونت مصادفة أو بلا نظام أو أساس، بل إن نظامها فى التداخل والتشابك سيكون المعيار لاستبعاد أى كلمة قد تدخل بطريق عشوائى أو عن طريق الخطأ إلى الكلمات المفتاحية.

كذلك سيمثل كل حقل دلالى مجالاً مفهوميًا مستقلاً نسبيًا عن المعجم ومشابهًا له تمامًا من حيث الطبيعة. والسؤال الذى يطرح نفسه علينا الآن: ما هو الفرق بين المعجم والحقل الدلالى؟ يقدم توشيهيكو الإجابة فيقول: «الفرق بين المعجم والحقل الدلالى نسبى، كما هو واضح، بل ليس بينهما فرق جوهرى على الإطلاق، ذلك أن الحقل

الدلالى، فى النهاية، لا يقل عن المعجم من حيث كونه كلاً منظمًا، إذ هو مجموع تام من الكلمات التى نُظّمت فى نموذج ذى معنى ويمثل نظامًا من المفاهيم المرتبة والمبنية على أساس المنظومة المفهومية.

إن المعجم، يتضمن عادةً عددًا من القطاعات، أى أن المعجم، بوصفه حقلاً دلاليًا أوسع، ينقسم إلى عدة حقول خاصة، إلا أن كل واحد من هذه الحقول كقطاع منظم من المعجم، مؤهل بنفسه تمامًا لأن يدعى معجمًا إذا كان واسعًا كفاية كى يعامل كوحدة مستقلة. إلا إننا عندما نعدّه جزءًا خاصًا من كل آوسع، فإننا نميزه من الأخير بتسميته «حقلاً دلاليًا». والأخير بهذا الفهم نظام ضمن نظام، أى هو نظام ضمنى أو فرعى»(٢٩١).

شكل يوضح الفرق بين المعجم والحقل الدلالى

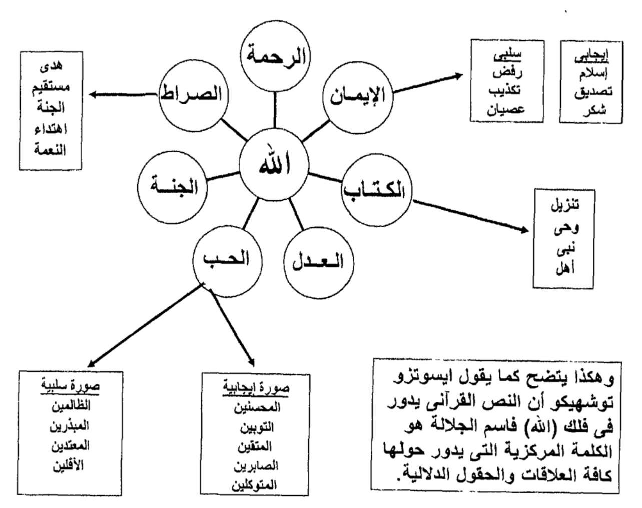


ـ ترتبط الكلمات فى المعجم عن طريق الترتيب الأبجدى والجذر اللغوى.

ـ ترتبط الكلمات فى الحقل الدلالى عن طريق المعنى.

شكل يوضح المعجم والرؤية الدلالية للعالم

كل المجالات الدلالية ترتبط بفظ الجلالة «الله» الكلمة المركزية في القرآن الكريم



خامسًا ـ مصطلح المحبة نموذجًا:

سنقوم بتطبيق هذا المنهج الدلالى على باب المحبة عند الخركوشى، وقبل ذلك ينبغى آن نوضح الأسباب التى دفعتنا إلى اختيار هذا الباب على وجه التحديد. ومن ضمن هذه الدوافع:

١ـ أن مصطلح المحبة من أهم المصطلحات فى التصوف الإسلامى، فبدونه يظل الإنسان فى نظر الصوفية مفقودًا بلا حياة.

٢ـ افتراض أن الشوق والقرب والأنس والمشاهدة عند الخركوشى يعتمد على المحبة بداية.

٣ـ ظهور قوى للمصادر التى تأثر بها الخركوشى فى باب المحبة، خاصة بـ (ذى النون، البسطامى، الجنيد، الشبلى).

٤. إلمام الخركوشى بالتراث السابق عليه فى هذا الموضوع، والدليل على ذلك أنه يذكر رابعة العدوية، وسمنون المحب، وهما من الشخصيات المشهورة فى التصوف الإسلامى بصفة عامة، والمهتمين بفكرة الحب بصفة خاصة.

٥. وإن اعترض أحد على أن هذه الأقوال الواردة فى باب المحبة ليست للخركوشى إنما من غيره قلنا إن الدراسة الدلالية ستوضح إن كان اختيار الخركوشى لهذه الأقوال عن تصور خاص به، أم تم بشكل عشوائى.

٢ ـ الجانب التطبيقى للمنهج الدلالى لمصطلح المحبة

تمهيد

قبل الدخول فى تفاصيل هذا الباب ينبغى علينا أولاً أن نشير إلى بعض الخطوط الأساسية التى قمنا بعملها قبل البدء فى الجانب التطبيقى. فقد قمنا بمجموعة خطوات هى:

أولاً: تحديد إطار البحث الدلالى وهو (باب المحبة من كتاب تهذيب الأسرار فقط).

ثانيًا: ترقيم الأقوال الواردة فى باب المحبة كى يسهل الرجوع إليها، وقد وصلت إلى واحد وثمانين فقرة، وقد أعطينا لكل فقرة رقمًا خاصًا.

ثالثًا: لم نتطرق إلى تحليل الفقرات التى احتوت على آيات قرآنية أو أحاديث نبوية، فليست مهمتنا تحليل الآيات والأحاديث النبوية، لعدم تعمقنا فى ذلك، وأيضًا لأنها تحتمل العديد من المعانى.

رابعًا: سيتم عمل التحليل الدلالى على ثلاثة مستويات للمحبة لدى الخركوشى، وهى كالتالى: المستوى الأول: تكون المحبة فيه مرتبطة باتباع أحكام الشريعة والعبادات. المستوى الثانى: تكون المحبة فيه مرتبطة بالترقى الأخلاقى والروحى. المستوى الثالث: تكون المحبة فيه مرتبطة بعدة أمور منها الفناء، الرؤية، السكر،... إلخ.

خامسًا: استخراج الكلمات المفتاحية من كل مستوى من المستويات الثلاثة السابقة الذكر، وهذا سوف يساعدنا فى أمرين هامين؛ الأول: الإمساك بمعنى الكلمة لدى الخركوشى نفسه دون عمل أى إسقاط على المعنى. ثانيًا: ملاحظة تطور مصطلح المحبة فى كل مستوى من المستويات الثلاثة فى ضوء علاقته بالكلمات المفتاحية التى تدور حوله.

فمعنى كلمة المحبة (على سبيل المثال) يحدد من خلال علاقاتها بالكلمات المفتاحية التى ترتبط بها مثل (الذكر ـ الخشية ـ الإيثار ـ البلاء ـ الرضا).

أما عن الخطوات التطبيقية التى سوف نتناولها فى هذا الجانب فهى:

١. استخراج المعنى الأساسى (Basic Meaning) لأصل المادة اللغوية (ح ب ب) من المعاجم اللغوية.

٢. البحث عن معجم المشتقات لأصل مادة (ح ب ب) فى نصوص باب المحبة عند الخركوشى.

٣. تحليل دلالى للنصوص بالبحث عن المعنى العلاقى (Relational Meaning) من خلال الكلمات المفتاحية التى صنفناها حسب المقولات الآتية: المحب والمحبوب، سبب الحب، غاية الحب، الأضداد، نتائج الحب، وما شابه ذلك. ولتحليل هذا المعنى فإننا سنقدم شرحًا دلاليًا لكل مستوى من المستويات الثلاثة للمحبة على حده حتى يتسنى لنا الكشف عن حقيقة مفهوم المحبة لدى الخركوشى.

أولاً: المعنى الأصلى لمادة «ح ب ب»

فى اللغة: «ح ب ب »الحاء والباء والباء أصول ثلاثة، أحدها اللزوم والثبات، والآخر الحبّة من الشئ ذى الحبّ، والثالث وصف القصر.. وأما اللزوم فالحب والمحبة، اشتقاقه من أحبه إذا لزمه[٢٩٢].

حبب: الحُبُّ نَقيضُ البُغْض. والحب: الودادُ والمَحَبَّةُ، وكذلك الحبُّ بالكسر. وحُكى عن خالد بن نَضْلَة: ما هذا الحب الطارق؟ وَأَحَبَّهُ فهو مُحِبٌّ، وهو مَحْبُوبٌ على غير قياس هذا الأكْثر، وقد قيل مُحَبٌّ، على القياس[٢٩٣].

وقد أورد القشيرى فى الرسالة عدة تعريفات للحب نذكر منها قوله: «وقيل هو مأخوذ من الحب، والحب جمع حبة. حبة القلب ما به قوامه فمسى الحب حبًا باسم محله»[٢٩٤].

وقد ورد ذكر الحب فى القرآن ثلاثا وثمانين مرة[٢٩٥]. إلا أن الصوفية قد اهتموا اهتمامًا كبيرًا بالآية ﴿قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ «سورة آل عمران، الآية:٣٦»، والآية ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ «سورة المائدة، الآية:٥٤»، وسبب اهتمام الصوفية بهاتين الآيتين على وجه الخصوص هو إثبات الحب المتبادل بين الله والعبد[٢٩٦]، وليس الهدف هنا دراسة كلمة الحب فى القرآن بل الهدف هنا هو الإشارة فقط إلى اهتمام الصوفية بشكل كبير بالآيات القرآنية التى ذكر فيها كلمة حب.

ثانيًا: المعجم اللغوى لمادة «ح ب ب»

نبين المعجم اللغوى لمادة «ح ب ب» فى باب المحبة لدى الخركوشى من خلال عرض المشتقات الموجودة فى هذا الباب من الأفعال والأسماء، والتى وردت فى كتاب تهذيب الأسرار، وتأتى فى الجدول الآتى:

جدول تصريف الأفعال الخاصة بمادة «ح ب ب»

الزمن	الفعل	العدد
الماضى	أحبَ	٣
	أحْبَبْتُ	٣
المضارع	يُحبُ	١
	تُحِبُ	٦
	أحبُ	٩
المجموع		٢٢

جدول تصريف الأسماء الخاصة بمادة «ح ب ب»

نوع الاسم	الاسم	العدد
اسم الفاعل	مُحِبٌ [مفرد]	١٦
	المحبون [جمع]	٥
اسم المفعول	محْبُوب	١٣
المصدر	مَحَبَةُ	٦٧
	حُبُ	٣٧
صفة مشبهة	حبيب [مفرد]	٧
	الأحباب [الجمع]	٢
المجموع		١٤٧

ثالثًا: ملاحظات بعد رصد الشكل اللغوى لمعجم مادة «ح ـ ب ـ ب»

١) الأسماء أكثر بكثير من الأفعال، حيث أتت الأسماء مائة وأربع مرات، أما الأفعال فقد آتت اثنتين وعشرين مرة فقط.

٢) كون أن الأسماء آكثر من الأفعال يمكننا أن نلاحظ أن الجمل الاسمية أكثر من الجمل الفعلية، وخاصة تلك الجمل التى تبدآ بلفظ المحبة.

٣) ومن هذا يمكننا ملاحظة أن سبب كثرة الجمل الأسمية هو أن الخركوشى كان يرّوى أقوال السابقين عليه التى تأتى كتعريف للمحبة.

وربما قد يرى بعض اللغويين آن الشكل اللغوى لمعجم مادة «ح ـ ب ـ ب» لدى الخركوشى قد يؤدى إلى ملاحظات أخرى. ولكننا نلتزم النهج الدلالى وبصورة محددة، لذلك التزمنا تقديم الشكل اللغوى لمادة «ح ـ ب ـ ب» كخطوة أساسية قبل الدخول فى التحليل والحقول الدلالية.

رابعًا: التحليل الدلالى للنصوص

وهذا هو مستوى المقاربة الدلالية المحدَّدة ـ بفتح الدال ـ لنص صوفى، ففى هذا المستوى تختبر الكلمات فى سياقها الفعلى وصلاتها المطّردة وعلاقاتها المتبادلة فى حقولها الدلالية التى ترد فيها تلك الكلمات محبوكة فى نسيج النص، إن مقاربة كهذه تساعد فى الإمساك بالمعنى الفعلى للكلمة ـ وهذا الذى كان فى ذهن المؤلف عند تصوره وتأليفه لذلك النص، وأبعد من هذا، فبإمكاننا أن نربط حقول النص الدلالية معًا، مُلقين الضوء على علاقاتها المتبادلة التى من خلالها يظهر التركيب العام للنص[٢٩٧].

ومن هذا المنطلق سنشرع فى عملية التحليل الدلالى للنص الوارد فى باب المحبة لدى الخركوشى، وكما ذكرنا سلفا ستكون هذه العملية على ثلاث مراحل، حيث تم تقسيم باب المحبة لدى الخركوشى إلى ثلاثة مستويات سيتم تحليلها دلاليا من أجل الخروج بحقل دلالى خاص لكل مستوى آملين فى ذلك الكشف عن معنى مصطلح المحبة فى كل مستوى عن طريق رصد شبكة العلاقات والتفاعلات بين مصطلح المحبة والآلفاظ الأخرى. ثم محاولة رصد التداخل والترابط بين المستويات الثلاثة من أجل الوصول إلى الصورة الكاملة لمعنى المحبة لدى الخركوشى.

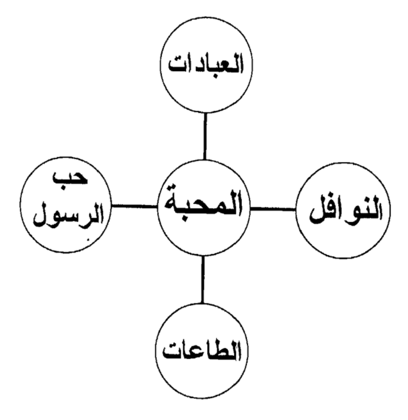
أ ـ المستوى الأول للمحبة

بعد قيامنا بترقيم النص الخاص بباب المحبة وجدنا أن هناك الكثير من العبارات التى تدور فى فلك المستوى الأول من مستويات المحبة. انظر الجدول التالى:

جدول يوضح التحليل الدلالى للمستوى الأول للمحبة

أرقام الفقرات	(٤- ٨- ١١- ٢٨- ٣٣- ٣٩- ٤١- ٦٢- ٦٣- ٨٠)[٢٩٨]
المحب	العبد (مشترك فى جميع العبارات)
الكلمات المرتبطة بالمحبة	يمكن تصنيف صفات المحبة فى هذه المرحلة تحت ثلاث موضوعات: ١ ـ الطاعات : (إتباع الرسول ـ الطاعة ـ الصدق ـ ترك المعصية ـ الهرب من المعصية ـ غض البصر ـ الخوف ـ المعاينة). ٢ ـ العبادات : (الصلاة ـ الصيام ـ الصدقة ـ الخدمة) ٣ ـ النوافل : (المدح باللسان "الذكر" ـ قيام الليل ـ ذكر الفضل ـ كراهية البقاء فى الدنيا ـ الدعاء ـ الرضوان ـ الامال ـ إقامة الخدمة ـ الرغبة ـ الطلب بمعنى الدعاء)
الأضداد	(الكراهية ـ المعصية ـ الادعاء ـ ترك النوافل ـ مدح غيره باللسان ـ الذنوب)
الغاية	(الخروج إلى المحبوب ـ حب الله ـ القرب من الله)
السبب	الإيمان (استنتاج)

الحقل الدلالى للمستوى الأول للمحبة



فمن الملاحظ من خلال عملية الرصد التى قمنا بها فى الجدول السابق، أن المحب هو العبد، والمحبوب هو الله. وكذلك رصد شبكة العلاقات والتفاعلات بين لفظ المحبة والألفاظ الأخرى مثل: الطاعات ـ العبادات ـ النوافل. وبدون الربط بين لفظ المحبة وهذه الألفاظ لن يكون ممكنًا فهم معنى المحبة فى المستوى الأول. وكذلك رصد ما يمكن أن نسميه أضداد المحبة مثل (الكراهية ـ المعصية ـ الذنوب). وكذلك نستطيع أن نستنتج أن معنى المحبة هنا عام، بمعنى أنه لا يعبر بعمق عن التجربة الصوفية. فالمستوى الأول يرتبط بشكل مباشر بظاهر الشريعة من الطاعات والعبادات، ولنرى بعد ذلك ما يميز المستوى الثانى والثالث عن هذا المستوى.

ب ـ المستوى الثانى للمحبة

وفى هذا المستوى نجد أن المحب فى أغلب الأحوال هو الإنسان وأن المحبوب هو الله، إلا أن هناك بعض العبارات التى تشير إلى أن المحب هو الله والمحبوب هو الإنسان. أى أن الحب فى هذا المستوى متبادل بين الله والعبد. وكذلك نجد فى هذا المستوى أن مصطلح المحبة يحدد فى ضوء علاقته بعدة مصطلحات مثل (الإيثار ـ المعرفة ـ الرضا ـ البكاء ـ تحمل البلاء) انظر جدول التحليل الدلالى:

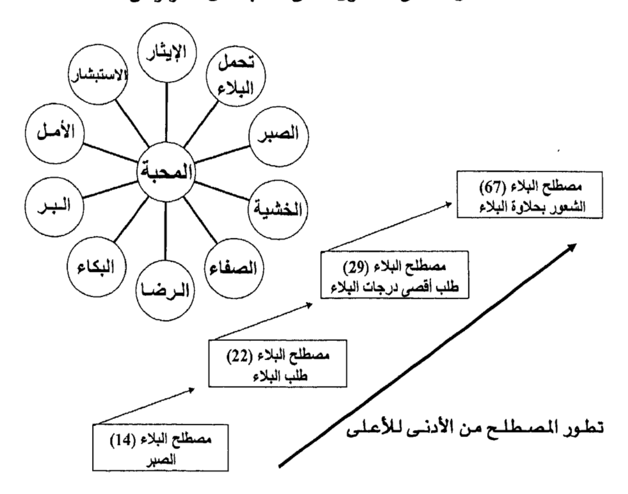
جدول يوضح التحليل الدلالى للمستوى الثانى للمحبة

أرقام الفقرات	(١٠ ـ ١٢ ـ ١٣ ـ ١٤ ـ ١٦ ـ ١٨ ـ ٢٠ ـ ٢٢ ـ ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣١ ـ ٣٦ ـ ٣٧ ـ ٣٩ ـ (من٤٢ إلى٦٠) ـ (من ٦٥ إلى ٦٨) ـ ٧١ ـ ٧٧ ـ ٧٨.
المحب	(تبادل بين الله والإنسان)
الكلمات المرتبطة بالمحبة	الإيثار ـ التعبير عن الحب ـ الصبر على البلاء ـ طلب البلاء ـ تعظيم الحبيب ـ الزهد ـ الخشية ـ الأنس ـ التفكر ـ ديمومة المحبة ـ الإستيحاش من الخلق ـ الرضا ـ البكاء ـ الذكر ـ الأمل ـ الوفاء ـ الشفقة ـ البر ـ الخضوع ـ القرب ـ المعرفة
الأضداد	الخداع
الغاية	القرب من الله (استنتاج)

واللافت للنظر أيضا أن بعض هذه المصطلحات قد تأخذ فى تطور صعودى مع مصطلح المحبة فمصطلح تحمل البلاء على سبيل المثال يظهر على أربع مراحل؛ فأولها ما نجده فى الفقرة رقم (١٤) حيث يتم اختبار صدق المحب عن طريق الصبر على

تحمل البلاء. والثانى: ما نجده فى الفقرة رقم (٢٢) حيث يتم ثبوت الحب والدليل على ذلك طلب المحب للبلاء. والثالث: ما نجده فى الفقرة رقم (٢٩) حيث لا يتوقف المحب عن طلب البلاء، بل يطلب أقصى درجات البلاء. الرابع: ما نجده فى الفقرة رقم (٦٧) شعور المحب بحلاوة البلاء، وهذه أعلى مرحلة من مراحل تحمل البلاء فى المستوى الثانى للمحبة لدى الخركوشى. ويبدو أن المستوى الثانى للمحبة يرتبط بشكل كبير بالترقى الآخلاقى والصفاء الروحى والقرب من الله.

الحقل الدلالى للمستوى الثانى للمحبة لدى الخركوشى



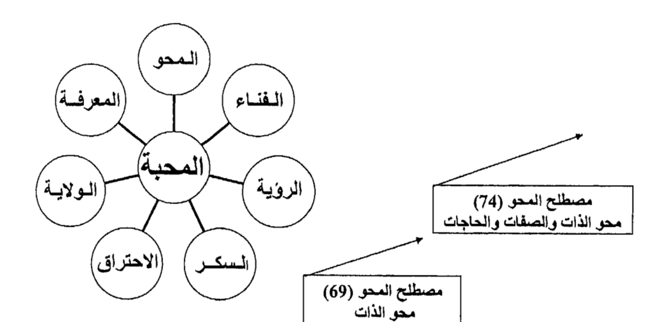
ج ـ المستوى الثالث للمحبة

وفى هذا المستوى نجد أن مصطلح المحبة يحدد فى ضوء تفاعلاته وتدخلاته مع بعض المصطلحات مثل (المحو ـ الفناء ـ الرؤية ـ السكر ـ الاحتراق ـ الولاية ـ المعرفة). والملفت للنظر ايضا أن بعض هذه المصطلحات قد تأخذ فى تطور صعودى مع مصطلح المحبة فمصطلح (المحو) على سبيل المثال نجده فى الفقرة رقم (١٩) على أنه محو ما سوى المحبة. أما الفقرة رقم (٦٩) فيظهر على أنه محو الذات. أما الفقرة رقم (٧٤)

فيصل فيها المحو لدرجة حرق الصفات والحاجات. وكذلك مصطلح (السكر) ففى الفقرة رقم (١٥) نرى أن السكر من نتائج المحبة، أما فى الفقرة رقم (٧٠) نجد أن السكر نهايته شهود المحبوب، وأثناء عملية الشهود يتم التحول من السكر إلى الصحو.

وأيضا مصطلح (الرؤية) ففى الفقرة رقم (٥٢) تعتبر الرؤية رؤية المحبة والمحبوب فى آن واحد، أما فى الفقرة رقم (٧٥) يكون الخروج من رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب.

الحقل الدلالى للمستوى الثالث للمحبة لدى الخركوشى



ومن هنا يمكننا ملاحظة تطور بعض المصطلحات المرتبطة بهذا المستوى؛ مثل مصطلح (المحو، السكر، الرؤية). وتعتبر هذه المصطلحات من أهم الكلمات المفتاحية التى يصعب فهم معنى المحبة لدى الخركوشى فى المستوى الثالث بدونها. فالعلاقة بين هذه المصطلحات ومصطلح المحبة من ناحية، وتطور هذه المصطلحات من ناحية آخرى هو ما يكشف عن معنى المحبة لدى الخركوشى فى المستوى الثالث. ويظهر من التحليل الدلالى أن المميز الحاسم فى هذه المرحلة هو الفناء بمعنى أن المحب يفنى عن ذاته فى رؤية المحبوب.

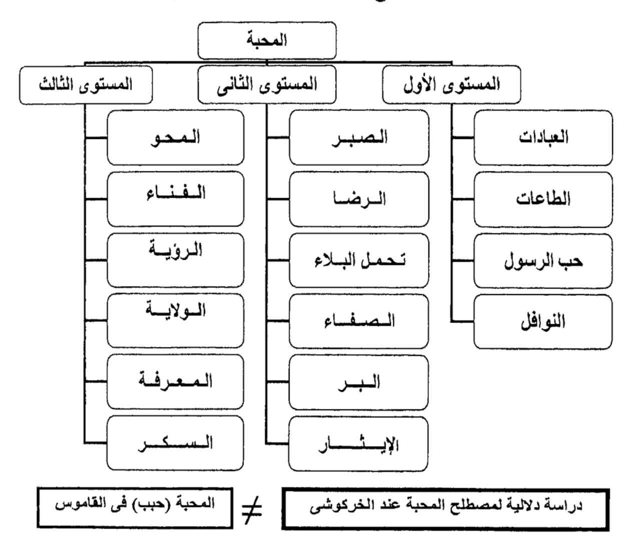
٣ ـ النتائج

١) مما سبق من هذه الدراسة الدلالية يبدو جليًا أن الخركوشى قد أراد أن يعرض رؤيته للمحبة بإنتقائه من أقوال السابقين عليه. والمحبة لديه تأتى على ثلاثة مستويات بشكل صعودى من ظاهر الشريعة إلى الترقى الأخلاقى إلى رؤية المحبوب. ومن هنا يظهر لنا أن الخركوشى لم يكن مجرد ناقل بشكل عشوائى، بل امتلك الإبداع التركيبى حيث استطاع آن يقدم لنا رؤيته من خلال آقوال السابقين عليه.

٢) من نتائج هذا البحث الدلالى يبدو لنا أن المصطلحات الصوفية عند الخركوشى ذات حركة ديناميكية، بمعنى أنها تتحول وتتطور من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى، كما لاحظنا فى رصدنا لبعض المصطلحات مثل (تحمل البلاء ـ المحو ـ السكر ـ الرؤية).

٣) من خلال ما سبق يتضح لنا آهمية استخدام المنهج الدلالى فى الكشف عن معنى المصطلحات وتطورها داخل النص الواحد، فقد تمكننا من إظهار مستويات المحبة وتطورها من خلال استخدام الحقول الدلالية التى كانت بمثابة الآلة التى تقوم بتنفيذ هذا المنهج. وكذلك تبين لنا الكلمات المفتاحية المرتبطة بمصطلح المحبة فى كل مستوى من المستويات الثلاثة. والحقيقة أن استخدام هذا المنهج قد أدى إلى فهم كبير للنص، لم يكن مفهومًا قبل استخدام هذا المنهج «حسب الشكل التالى».

شكل يوضح معنى المحبة لدى الخركوشى



الفصل الرابع

تهذيب الأسرار لعبد الملك لخركوشى

دراسة مقارنة

تمهيد

يهدف هذا الفصل الكشف بشكل أكبر عن التصوف لدى الخركوشى، ولأجل هذا الهدف أردنا وضع كتاب تهذيب الأسرار للخركوشى موضع دراسة مقارنة مع اثنين من أشهر المصنفات فى تاريخ التصوف الإسلامى، وهما كتاب اللمع لأبى نصر السراج الطوسى، والرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيرى. والحقيقة أن مقارنة من هذا النوع سيكون لها الكثير من الفوائد؛ حيث إنها ستكشف لنا أمرين فى غاية الأهمية. الأول: أنها ستعطينا خلفية كبيرة عن التصوف فى القرن الرابع والخامس الهجرى. والثانى: أنها ستوضح لنا التأثير والتأثر لدى الخركوشى، حيث إن الطوسى سابق عليه، والقشيرى تالٍ له، فمن هنا سنحاول الكشف عن مدى تأثر الخركوشى بالطوسى، وكذلك سنحاول اكتشاف ما إذا كان القشيرى قد تأثر بالخركوشى أم لا.

وقبل الدخول فى تفاصيل هذا الفصل، نقدم تبريرنا لاختياره كتاب اللمع والرسالة القشيرية دون غيرهما من المصنفات الصوفية المعاصرة للخركوشى، فقد كان هناك العديد من الأسباب التى دفعتنا لاختيار هذين العملين ليكونا موضع مقارنة مع كتاب تهذيب الأسرار للخركوشى.

أولها: وجود تشابه كبير بين كتاب اللمع وكتاب تهذيب الأسرار مما دفع البعض مثل جون آرثر آربرى إلى القول بأهمية وضع كل من مخطوطة كتاب اللمع ومخطوطة كتاب تهذيب الأسرار جنبًا إلى جنب، فمن خلال النظرة الأولى لعناوين الفصول يمكننا الحكم عليهما بأنهما أخذا نفس الشكل والمنحى[٢٩٩].

ثانيًا: أن الرسالة القشيرية تعد من المصنفات الرئيسية فى التصوف الإسلامى بالإضافة إلى التشابه الكبير بين عناوين موضوعات تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية.

١ـ دراسة مقارنة بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب اللمع

أولاً: التعريف بالسراج وكتاب اللمع: كتاب اللمع لأبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى المتوفى سنة ٣٧٨هـ[٣٠٠]، والملقب بطاووس الفقراء[٣٠١]. وكما يقول المستشرق نيكلسون «ليس لدينا إلا القليل عن تاريخ حياة السراج، فإن مؤلفى التصوف القديم مروا عليه فى سكوت، وأول ما ورد ذكره حسب علمى، فى ملحق لتذكرة الأولياء، كما عرض لذكره عرضًا قصيرًا أبو المحاسن الذهبى فى تاريخ الإسلام، وأبو الفلاح فى شذرات الذهب»[٣٠٢].

وقد تجول السراج فى أرجاء العالم الإسلامى فزار القاهرة وبغداد ودمشق والرملة ودمياط والبصرة وتبريز ونيسابور، واجتمع بأعلام التصوف الإسلامى[٣٠٣]. وليس لدينا من مؤلفات السراج إلا كتاب اللمع[٣٠٤]. ويقول الذهبى عن السراج «... كان المنظور إليه من ناحية الفتوة ولسان القوم، مع الاستظهار بعلوم الشريعة»[٣٠٥]. وكذلك يقول عنه السخاوى «.. كان على طريقة أهل السنة، قال: خرجت مع أبى عبد الله الروزبارى، لنلتقى ـ إنبليا ـ الراهب بصور، فنقذ بنا إلى ديره، وقلنا له: ما الذى أجلسك هاهنا؛ قال: أسرتنى حلاوة قول الناس: يا راهب، وتوفى فى رجب عام ٣٧٨هـ»[٣٠٦].

أما عن كتاب اللمع فيصفه الدكتور عبد الحليم محمود «بأنه الكتاب الأم فى تاريخ التصوف الإسلامى، وقد اجتمعت له خصائص ما نحسبها توفرت لغيره من كتب الحياة الروحية الإسلامية... ومن مادته الخصبة اقتبس كافة من أرخ للتصوف»[٣٠٧]. أما المستشرقة آنا مارى شيميل Annemarie Schimmel فتصف كتاب اللمع بأنه أول مرجع فى التصوف الإسلامى يعرض بشكل ممتاز الطريق الصوفى مع ذكر المصادر العديدة، ومهم جدًا بالنسبة لتعريف المقامات والأحوال والمصطلحات الصوفية والعديد من الأبواب الأخرى[٣٠٨].

ويحتوى كتاب اللمع على ثلاثة عشر قسمًا، تتضمن عرضًا للتصوف فى مائة وخمسين بابًا.

١ـ فالقسم الأول عن التصوف ومذهب الصوفية وطبقات أصحاب الحديث والفقهاء، والتخصيص فى علوم الدين وإثبات علم الباطن وصفة الصوفية والتوحيد وصفة الموحد والمعرفة وصفة العارف، ويتناول أغلب أجزاء هذا القسم الدفاع عن الصوفية.

٢ـ القسم الثانى يحتوى على كتاب المقامات والأحوال.

٣ـ القسم الثالث كتاب أهل الصفوة فى الفهم والاتباع لكتاب الله.

٤. القسم الرابع كتاب الأسوة والاقتداء بالرسول ﷺ.

٥. القسم الخامس كتاب المستنبطات.

٦. القسم السادس كتاب الصحابة رضوان الله عليهم.

٧. القسم السابع آداب المتصوفة.

٨. القسم الثامن كتاب المسائل واختلاف أقاويلهم فى الأجوبة.

٩. القسم التاسع كتاب السماع.

١٠. القسم العاشر كتاب الوجد.

١١. القسم الحادى عشر كتاب إثبات الآيات والكرامات.

١٢. القسم الثانى عشر كتاب البيان عن المشكلات فى شرح الألفاظ الجارية فى كلام الصوفية.

١٣. القسم الثالث عشر كتاب تفسير الشطحات، وهو أكبر قسم فى كتاب اللمع حيث يحتوى على أكثر من مائة صفحة.

ومن المعروف عن كتاب اللمع كما يقول جون آرثر آربرى أنه نقل بواسطة أحد تلاميذ السراج[٢٠٩]، أى ليس بقلم السراج شخصيًا كذلك يظهر خللاً فى بنية وترتيب الكتاب.

ثانيًا: موضوعات المقارنة بين كتاب اللمع وتهذيب الأسرار:

اخترنا عدة موضوعات من كتاب اللمع لوضعها فى مقارنة مع كتاب تهذيب الأسرار، حيث إن المساحة الخاصة بهذا الفصل لا تسمح بعمل مقارنة بين كل الموضوعات الواردة فى الكتابين، لذلك اخترنا الموضوعات التالية:

١) تعريف التصوف.

٢) المصطلحات الصوفية.

٣) الأحوال والمقامات.

١) تعريف التصوف: بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب اللمع: يتشابه كلا من الخركوشى فى تهذيب الأسرار والطوسى فى اللمع بتخصيص الموضوع الأول لتعريف التصوف، وكذلك يتشابهان فى عناوين بعض الأبواب الخاصة بهذا الموضوع. ويختلفان فى البعض الآخر.

أما عن التشابه فنجد لدى الطوسى بابًا بعنوان علم التصوف ومذهبه، وبابًا آخر

بعنوان الكشف عن اسم الصوفية، وفى المقابل نجد لدى الخركوشى بابًا بعنوان اختلاف أهل الصفوة فى معنى التصوف.

أما حينما نذهب إلى الاختلاف بينهما فنجد فى اللمع عدة عناوين لا نجد لها مقابل فى عناوين تهذيب الأسرار، مثل إثبات علم الباطن، وباب فى نعت أصحاب الحديث، وبابًا فى نعت الفقهاء، ولكن فى العنوان الخاص بإثبات علم الباطن نجد ما يقابلاً محتوياته لدى الخركوشى ضمن باب التصوف. ومن ناحية أخرى نجد احتواء تهذيب الإسرار على باب الملامتية والفرق بينهم وبين الصوفية، ولا نجد لهذا الباب مقابلاً لدى الطوسى.

أما عن متن هذه الفصول فنجد تشابهًا فى بعض النصوص، قد يصل إلى حد التطابق فى بعض الأبواب، فعلى سبيل المثال نجد أغلب العبارات التى يذكرها الطوسى فى باب التصوف وما هو نعته وماهيته، نجدها لدى الخركوشى، ولتوضيح ذلك بشكل أكثر تفصيلاً انظر الجدول التالى:

جدول يوضح التشابه بين الطوسى والخركوشى فى تعريف التصوف

كتاب اللمع		كتاب تهذيب الأسرار
ـ سئل محمد بن على القصاب، وهو أستاذ الجنيد عن التصوف؟ قال: أخلاق كريمة ظهرت فى زمان كريم مع قوم كرام (ص٤٥)		ـ وعن أبى جعفر القصار أستاذ الجنيد قال: التصوف خلق كريم، ظهر فى زمان كريم، على رجل كريم، مع قوم كرام (ص٢٥)
التصوف ... استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده (ص٤٥).		التصوف إرسال النفس فى أحكام الله تعالى (ص٣١)
التصوف الدخول فى كل خلق سنى، والخروج من كل خلق دنى(ص٤٥).		التصوف الدخول فى كل خلق سنى، والخروج من كل خلق دنى(ص٣١).
سئل عمرو بن عثمان المكى عن التصوف، فقال: أن يكون العبد فى كل وقت بما هو أولى فى الوقت (ص٤٥).		وسئل عمرو بن عثمان المكى عن التصوف، فقال: أن يكون العبد فى كل وقت بما هو أولى من ذلك الوقت (ص٣٠).

كذلك يتشابه الطوسى والخركوشى فى شئ هام؛ وهو الدفاع بشكل كبير عن التصوف والصوفية، ويمكن رصد دفاعهم عن التصوف فى عدة مستويات وهى كالتالى:

المستوى الأول: حيث يقدم كل من الطوسى والخركوشى بعض الآيات القرآنية التى يحاولون عن طريقها تبرير التصوف من منظور دينى يعتمد على القرآن الكريم، فنجد الطوسى يقول (وقد ذكر الله تعالى المشاهدين فقال ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ «سورة ق، الآية:٣٧» وذكر المطمئنين فقال ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ «سورة الرعد، الآية:٢٨»، وذكر الله تعالى السابقين، والمقتصدين، والمسارعين إلى الخيرات)[٣١٠]، أما لدى الخركوشى فنجد: وعن أبى زيد الوراق أنه سئل عن التصوف، فقال: كما قال الله تعالى ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلاً﴾ «سورة الأحزاب، الآية:٢٣»، وقيل كيف صفتهم؟ فقال: كما قال الله تعالى ﴿لاَ يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ﴾ «سورة إبراهيم، الآية:٤٣»[٣١١].

المستوى الثانى: حيث يقدم الطوسى والخركوشى بعض الأحاديث النبوية التى تدعم موقفهم، فنجد لدى الطوسى :قال النبى صلى الله عليه وسلم (إن من أمتى مكلمين ومحدثين، وإن عمر منهم) - (رُبَّ أشعث أغبر ذى طمرين لو أقسم على الله لأبره، وإن البراء منهم - يدخل بشفاعة رجل من أمتى الجنة مثل ربيعة ومضُر، ويقال له أويس القرنى)[٣١٢]، أما عند الخركوشى فنجد: قال رسول الله ﷺ (من سمع صوت أهل الصوف يدعون فلم يؤمن على دعائهم كتب من الغافلين)[٣١٣].

المستوى الثالث: نجد فى هذا المستوى أن الطوسى والخركوشى يحاولون تفنيد رأى القائلين بأن اسم الصوفية مُحْدَث وليس قديمًا فنجد الطوسى يقول: وأما قول القائل: إنه اسم محدث أحدثه البغداديون فمحال، لأن فى وقت الحسن البصرى رحمه الله كان يُعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم، وقد روُى عنه أنه قال: رأيتُ صوفيًا فى الطواف فأعطيته شيئًا فلم يأخذه وقال: معى أربعة دوانيق فيكفينى ما معى[٣١٤]، ولدى الخركوشى نجد ما يشابه ذلك حيث يقول: وعن أبى سعيد بن يسار الحسن البصرى أنه قال: التصوف الأنس بالمعبود، وبذل المجهود، وترك الاشتغال بالمفقود[٣١٥].

ومن هنا نرى اهتمام كل من الطوسى والخركوشى بهذا الموضوع، وكذلك تشابهما فى الأسلوب أثناء مناقشة هذا الموضوع. وهذا ما يهمنا بصرف النظر عن قضية الدفاع عن التصوف والدخول فى مناقشات حول الآيات والأحاديث التى قدمها الطوسى والخركوشى.

أما عن أبرز الاختلافات بينهما فنجد تواجد الطوسى بشكل أكثر فى كتاب اللمع،

حيث إن هناك الكثير من العبارات الموجودة بهذا الجزء تنسب للطوسى، أما الخركوشى فنجد له عبارة أو اثنين على الأكثر فى كل فصل من الفصول المرتبطة بهذا الموضوع. كذلك هناك أمر هام بالنسبة للطوسى وهو أنه أراد تأصيل التصوف من منظور إسلامى لذلك فقد قسم العلوم الإسلامية إلى ثلاثة أنواع هى (علوم أهل الحديث - علوم الفقهاء - علوم الصوفية) وحسب تعليق الكسندر كنيش على هذا، فإن الطوسى قد أراد أن يعود بالتصوف إلى عصر النبىﷺ وأصحابه ولذلك قسم العلوم إلى ثلاث[٢١٦].

٢) **المصطلحات الصوفية بين كتاب اللمع وتهذيب الأسرار:** نجد فى هذه الجزء تشابهًا كبيرًا بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب اللمع، فقد قدم كل منهما تعريفات للعديد من المصطلحات الصوفية، حيث ذكر الطوسى مائة وخمسة وعشرين مصطلحًا. أما الخركوشى فقد قدم تعريفًا لسبعة وسبعين مصطلحًا. فهناك فارق كبير فى عدد المصطلحات بين الكتابين حيث إن هناك بعض المصطلحات التى قدمها الطوسى لا نجدها لدى الخركوشى والعكس، ومن هنا تبرز أهمية الاعتماد على الكتابين معًا فى حصر المصطلحات الصوفية الخاصة بالقرن الرابع الهجرى.

ورغم كثرة المصطلحات التى قدمها الطوسى إلا أنه يقدم تعريفًا لأغلبها فى سطر أو سطرين فقط، وهذا ما فعله الخركوشى أيضا فى بعض المصطلحات، إلا أن الخركوشى قد خصص عدة أبواب كاملة لبعض المصطلحات مثل (القبض، البسط، البقاء، الفناء، الصمت، التفكر)، ليقدم لها شرح مفصل.

وبقراءة المصطلحات التى قدمها الطوسى والخركوشى وجدنا تشابهًا كبيرًا بين أغلب المصطلحات، ليس هذا فحسب بل تطابق تام فى تعريف هذه المصطلحات، ولتوضيح ذلك نكتفى بعرض تعريف كل منهما لأربعة مصطلحات على سبيل المثال:

- المقام: وهو الذى يقوم بالعبد فى الأوقات من أنواع المعاملات وصدق المجاهدات فمتى أقيم العبد فى شئ منها على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منه إلى مقام آخر[٢١٧].
- المقام: هو الذى يقوم بالعبد فى الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين وهو مقام العبد بظاهره وباطنه فى هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات فمتى أقام العبد فى شئ منه على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منها إلى مقام آخر[٢١٨].
- الحال: وهى نازلة بالعبد فى الخير فيصفو له فى الوقت حاله ووقته[٢١٩].
- الحال: نازلة تنزل بالعبد فى الحين، فيحل بالقلب من وجود الرضا والتفويض

وغير ذلك، فيصفو له فى الوقت حاله... فالحال ما يحل بالأسرار من صفاء الآذكار ولا يزول[٣٢٠].

● المكان: وهو لأهل الكمال والتمكين والنهاية فإذا كمل العبد فى معانيه فقد تمكّن فى المكان[٣٢١].

● المكان: وهو لأهل الكمال والتمكين والنهاية فإذا كمل العبد فى معانيه تمكّن له المكان[٣٢٢].

● الطوالع: وهى آنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة شعاعها فيطمس سلطان نورها ساير الأنوار كما أن سلطان الشمس يطمس أنوار الكواكب[٣٢٣].

● الطوالع: آنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة بتشعشها فيطمس ما فى القلوب من الآنوار بسلطان نورها كالشمس الطالعة إذا طلعت يخفى على الناظر من سطوه نورها أنوار الكواكب وهى فى آماكنها[٣٢٤].

وربما قد يظن البعض أن هذا التشابه فى تعريف المصطلحات السابقة ربما كان سمه معروفة ومنتشرة فى القرن الرابع الهجرى. إلا أننا نجد آن هذا التشابه الكبير كان مقتصرًا بين الطوسى والخركوشى، فلو ذهبنا إلى العديد من المصنفات الصوفية الأخرى المؤلفة فى القرن الرابع الهجرى، مثل كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى، آو كتاب قوت القلوب لأبى طالب المكى، أو بعض كتب أبى عبد الرحمن السلمى لوجدنا اختلافًا كبيرًا فى تعريف هذه المصطلحات بين بعضها البعض من جهة، وبينها وبين كتاب اللمع وتهذيب الأسرار من جهة أخرى.

كذلك هناك موضوع من الموضوعات الهامة فى التصوف يمكن أن يدخل فى هذا الجزء وهو (إثبات الكرامات) فقد حاول كل من الطوسى والخركوشى إثبات الكرامات للأولياء، وتشابه كليهما فى أسلوب سرد بعض المواقف التى حدثت مع الصوفية، ليس هذا فحسب، بل فى المواقف نفسها.

وبعد ذلك قدم كل منهما الفرق بين المعجزة والكرامة، إلا أن الطوسى قد ذكر ثلاثة فروق فقط، أما الخركوشى فقد ذكر ثمانية فروق، والملفت للانتباه أن الفروق الثلاثة التى يذكرها الطوسى نجدها لدى الخركوشى، انظر الجدول التالى:

جدول يوضح التشابه بين الطوسى والخركوشى فى تعريف الكرامات

اللمع		تهذيب الأسرار
أن الأنبياء عليهم السلام مستعبدون بإظهار ذلك للخلق والاحتجاج بها على من يدعونها إلى الله تعالى...والأولياء مستعبدون بكتمان ذلك عن الخلق(ص٣٩٣).		أن الأنبياء متعبدون بإظهار معجزاتهم والأولياء متعبدون بكتمان كراماتهم (ص٣٧٣).
أن الأنبياء عليهم السلام يحتجون بالمعجزات على المشركين، والأولياء يحتجون بالكرامات على أنفسهم لتصلح وعلى قلوبهم لتطمئن (ص٣٧٣)		أن الأنبياء عليهم السلام يحتجون بمعجزاتهم على المشركين لأن قلوبهم قاسية لا يؤمنون بالله ... (ص ٣٩٣)
أن النبى تظهر له المعجزة فى السماء كما فى الأرض كإنشقاق القمر والمعراج وتكليم موسى وإحياء عيسى للموتى (ص٣٧٣)		أعطى الأنبياء عليهم السلام من المعجزات ثم زيادة أشياء لم يعط أحد غيره مثل المعراج، وانشقاق القمر ، ونبع الماء من بين أصابعه (ص٣٩٥)

٣) **المقامات والأحوال بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب اللمع:** بداية لا يهدف هذا الفصل إلى تعريف معنى كل حال أو مقام بشكل جزئى تفصيلى لدى كل من الطوسى والخركوشى، بل يهدف إلى الوقوف على التشابة والاختلاف بينهما بشكل عام. كذلك يهدف إلى مقارنة تصور كل منهما للمقامات والأحوال، لتحديد الطريق الذوقى لدى كليهما.

أما من ناحية الشكل فيتشابه كل من كتاب اللمع وكتاب تهذيب الأسرار فى هذا الجزء فى عدة أمور؛ أولها: أن القسم الثانى من الكتابين خاص بالمقامات والأحوال، ثانيًّا: أن كلاً منهما يبدأ هذا الجزء بباب المعرفة.

أما عن الاختلاف بينهما من ناحية الشكل، فيمكن حصرها فى بعض النقاط أولها: أن كتاب اللمع يبدأ بالمقامات ثم الأحوال، أما تهذيب الأسرار فيبدأ بالأحوال ثم المقامات. ثانيًا: المقامات لدى الطوسى ثمان مقامات بالترتيب التالى (التوحيد، التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا). أما عند الخركوشى فهى إثنا عشر مقامًا بالترتيب التالى (التوبة، المراقبة، الورع، الزهد، الصبر، الرضا، التوكل، الخوف، الرجاء، الفقر، الإخلاص، الصدق). رابعًا: الأحوال لدى الطوسى إحدى عشرة حالاً حسب الترتيب التالى (المعرفة، المراقبة، القرب، المحبة، الخوف، الرجاء، الشوق، الأنس

الطمأنينة، المشاهدة، اليقين)، أما عن الأحوال عند الخركوشى فهى سبعة أحوال حسب الترتيب التالى (المعرفة، المحبة، الشوق، القرب، الأنس، المشاهدة، اليقين).

أما حينما ندخل إلى التشابه والاختلاف بينهما من حيث المضمون فبقراءة الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال لديهما وجدنا تشابه فى آغلب النصوص، بل قد يصل إلى حد التطابق، فعلى سبيل المثال نجد أن أغلب العبارات التى يذكرها الطوسى فى الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال، نجدها لدى الخركوشى، ولتوضيح ذلك انظر الجدول التالى:

جدول يوضح نماذج التشابه بين كتاب اللمع وكتاب تهذيب الأسرار فى موضوع المقامات والأحوال

الموضوع	كتاب اللمع	كتاب تهذيب الأسرار
المعرفة	ـ سبحان من لم يجعل للخلق طريقًا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته ص(٥٧).	ـ سبحان من لم يجعل السبيل إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته (ص٥٣).
	ـ سئل الشبلى: ما بدؤ هذا الشأن وما انتهاؤه؟ قال: بدؤه معرفته، وانتهاؤه توحيده (ص٥٧).	ـ وسئل ابن عطاء: ما بدء هذا الأمر، وما انتهاؤه؟ فقال: بدؤه معرفته، وانتهاؤه توحيده (ص٥٢).
التوبة	ـ وسئل السوسى عن التوبة فقال: التوبة الرجوع من كل شئ ذمه العلم إلى ما مدحه العلم (ص٦٨).	ـ سئل السوسى عن التوبة، فقال: الرجوع عما ذمه العلم إلى ما مدحه العلم (ص٩٤).
	ـ سئل سهل عن التوبة فقال: أن لا تنسى ذنبك. وسئل الجنيد عن التوبة فقال: هى نيسان ذنبك (ص٦٨).	ـ سأل رجل سهل بن عبد الله عن التوبة، فقال: لا تنسى ذنبك. ثم أتى الجنيد فسأله عن التوبة، فقال: هى نسيان ذنبك، فقال له: إن سهل قال ... فقال: ليس كذلك، أما علمت أن ذكر الجفاء فى أيام الوفاء جفاء (ص٩٤).
التوكل	ـ التوكل ترك تدبير النفس، والانخلاع من الحول والقوة (ص٧٨).	ـ التوكل أن يفنى تدبيرك فى تدبيره، وترضى بالله عز وجل وكيلاً ومدبرًا (ص١٣٥).
الرضا	ـ سئل الجنيد عن الرضا، فقال: الرضا رفع الاختيار (ص٨٠).	ـ سئل الجنيد عن الرضا، فقال: رفع الاختيار (ص١٢٩).
	ـ سئل ذو النون عن الرضا فقال سرور القلب بمر القضاء (ص٨٠).	ـ وقال ذو النون: الرضا سرور القلب بمر القضاء (ص١٣٠).

المراقبة	ـ عليكم بحفظ السرائر، فإنه مطلع على الضمائر (ص٨٢).	ـ المراقبة أن لا تحول الهمة من شئ إلى شئ؛ لأن الله عز وجل قد أحاط بكل شئ علمًا (ص١٠٥).
	ـ خيركم من راقب الحق بالحق فى فناء ما دون الحق (ص٨٣).	ـ أفضل عمل العاملين، مراقبة أوقاتهم مع ربهم عز وجل (ص١٠٧).
القرب	ـ قال الجنيد: واعلم أنه يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قلوب عباده منه، فانظر ماذا يقرب من قلبك؟ (ص٨٥).	ـ قال الجنيد: إن الله تبارك وتعالى تقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه (ص٧٥).
	ـ قال أبو يعقوب السوسى، رحمه الله: ما دام العبد يكون بالقرب لم يكن قرب حتى يغيب عن القرب بالقرب، فإذا ذهب عن رؤية القرب بالقرب فذلك قرب، يعنى عن رؤية قربه من الله عز وجل بقرب الله منه (ص٨٥).	ـ قال يعقوب السوسى: ما دام العبد يكون بالقرب فذاك قرب، قيل: فإذا ذهب عن رؤية قربه من الله وجل تقرب الله تعالى منه (ص٧٥).
المحبة	ـ سئل سمنون، رحمه الله، عن المحبة فقال: صفاء الود مع دوام الذكر؛ لأن من أحب شيئًا أكثر من ذكره (ص٨٦).	ـ سئل سمنون عن المحبة فقال: صفاء الود مع دوام الذكر (ص٦٠).
	ـ سئل إبراهيم الخواص عن المحبة فقال: محو الإرادات، واحتراق جميع الصفات والحاجات (ص٨٧).	ـ وسئل إبراهيم الخواص عن المحبة، فقال: محو الإرادات، واحتراق جميع الصفات والحاجات (ص٦٢).
	ـ وقال أبو يعقوب السوسى، رحمه الله: لا تصح المحبة حتى يخرج من رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب: بفناء علم المحبة من حيث كان له المحبوب فى الغيب، ولم يكن هو بالمحبة، فإذا خرج المحب إلى هذه النسبة كان محبا من غير محبة (ص٨٨).	ـ قال السوسى: لا تصح المحبة حتى تخرج من رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب فيكون فانيًا فى المحبوب، بفناء علم المحبة، من حيث كان له المحبوب فى الغيب، ولم تكن هذه المحبة، فإذا خرج المحب إلى هذه الخصلة، كان محبًا من غير محبة (٦٢ـ٦٣).

الرجاء	ـ قال أبو بكر الوراق: الرجاء ترويح من الله تعالى لقلوب الخائفين، ولولا ذلك لتلفت نفوسهم وذهلت عقولهم (ص٩١).	ـ قال أبو بكر الوراق: الرجاء ترويح من الله تعالى لقلوب الخائفين، ولولا ذلك لتلفت نفوسهم وذهلت عقولهم (ص١٥٢).
	ـ حكى عن ذى النون المصرى أنه كان يقول: اللهم إن سعة رحمتك أرجأ لنا من أعمالنا عندنا، واعتمادنا على عفوك أرجأ لنا عندنا من عقابك (ص٩٢).	ـ كان ذو النون يقول: اللهم إن سعة رحمتك أرجى لنا من أعمالنا عندنا، واعتمادنا على عفوك عنا أرجى لنا عندنا من عقابك (ص١٥١).
	ـ سئل الشبلى عن الرجاء فقال: الرجاء أن ترجوه أن لا يقطع بك دونه (ص٩٢)	ـ سئل الشبلى عن الرجاء فقال: الرجاء أن ترجوه أن لا يقطع بك دونه (ص١٥٢)
الأنس	ـ حكى عن سهل: أول الأنس من العبد أن تأنس النفس والجوارح بالعقل، ويأنس العقل والنفس بعلم الشرع، ويأنس العقل والنفس والجوارح بالعمل لله خالصا فيأنس العبد بالله أى يسكن إليه (ص٩٦).	ـ سئل سهل عن الأنس؟ فقال: أن تستأنس الجوارح بالعقل. ويستأنس العقل بالعلم، وتستأنس الجوارح بالعبد، ويستأنس العبد بالله تعالى (ص٧٩).
	ـ وسئل الجنيد عن الأنس بالله، فقال: ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة (ص٩٧).	ـ وسئل الجنيد عن الأنس ، فقال: ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة (ص٨١).
المشاهدة	ـ قال أبو بكر الواسطى: فالشاهد الرب والمشهودالكون: أعدمهم ثم أوجدهم (ص١٠٠).	ـ قال الواسطى يصف قومًا: أنه شاهدهم فأشهدهم حين شاهدوه لمشاهدته (ص٨٦).
	ـ قال أبو سعيد الخراز: فمن شاهد الله بقلبه خنس عنه ما دونه، وتلاشى كل شئ وغاب عند وجود عظمة الله تعالى، ولم يبق فى القلب إلا الله عز وجل . الخلق فى قبضة الحق وفى ملكه، فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله وبين العبد لا يبقى فى سره ولا فى وهمه غير الله تعالى (ص١٠٠ـ١٠١).	ـ قال الخراز: من شاهد الله عز وجل بقلبه، حبس عنه ما دونه، وتلاشى عنه كل شئ، وغاب عنه وجود عظمة الله، ولم يبق فى القلب إلا الله عز وجل. الخلق فى قبضته عز وجل، وفى ملكه، فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله عز وجل وبين العبد، لم يبق فى سره ولا فى وهمه غير الله عز وجل. (ص٨٦ـ٨٧)

اليقين	ـ قال أبو يعقوب النهرجورى: إذا استكمل العبد حقائق اليقين صار البلاء عنده نعمة؛ والرجاء مصيبة (ص١٠٢).	ـ قال أبو يعقوب النهرجورى: إذا استكمل العبد حقائق اليقين صار البلاء عنده نعمة؛ والرجاء مصيبة (ص٨٩).
	ـ قال الجنيد حين سئل عن اليقين: اليقين ارتفاع الشك (ص١٠٣).	ـ قال الجنيد: اليقين ارتفاع الشك (ص٨٩).
	اليقين المشاهدة (ص١٠٣).	اليقين المشاهدة (ص٩٢).

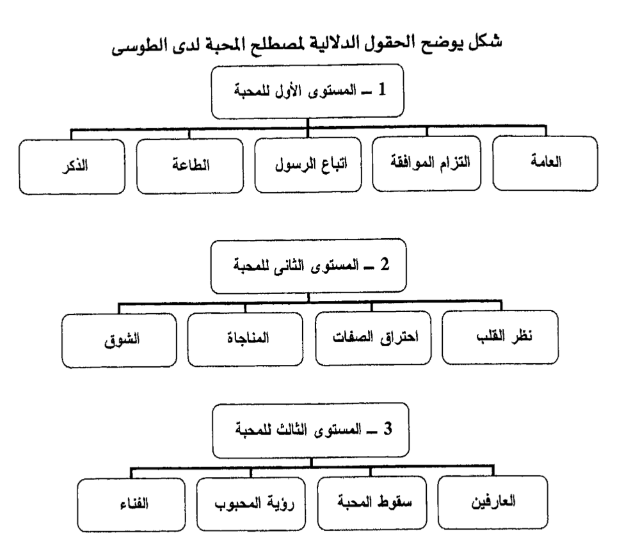
وكذلك لتوضيح مدى التشابة بين الطوسى والخركوشى، أرادنا الرجوع إلى المصادر التى تأثر بها كل منهما. ومن أجل ذلك قمنا بحصر الشخصيات التى تأثر بها الطوسى فى الجزء الخاص بالمقامات والأحوال. وبعد حصر هذه الأسماء وجدنا أنها نفس الشخصيات التى تأثر بها الخركوشى مع فارق بسيط بين الاثنين؛ وهو أن الخركوشى قد ذكر آقوالاً لهذه الشخصيات تزيد أضعافًا مضاعفة عما ذكره الطوسى. وإن دل ذلك على شئ فإنه يدل على مدى إلمام الخركوشى بالتراث الصوفى السابق عليه عن معاصره الطوسى. ولتوضيح ذلك أنظر الجدول التالى:

الشخصيات المذكورة عند الطوسى والخركوشى

الاسم	الجنيد	أبو بكر الشبلي	ذو النون	سهل التسترى
عدد الأقوال عند الطوسى	١٠	٨	٨	٨
عدد الأقوال عند الخركوشى	٦٧	٤٢	٦٩	٦٦

ومن الملفت للنظر أن الطوسى يتشابه مع الخركوشى فى تقسيم كل حال ومقام إلى ثلاثة مستويات، فحسب ما رآينا فى الفصل السابق؛ أن المحبة لدى الخركوشى تأتى على ثلاثة مستويات، فإن الأمر نفسه سنجده لدى الطوسى «وأهل المحبة على ثلاثة أحوال... فالحال الأول: محبة العامة... والحال الثانى: يتولد من نظر القلب إلى غناء الله، والحال الثالث محبة الصديقين والعارفين»[٣٢٥]، والغريب أن هذا التقسيم الثلاثى لدى الطوسى لا يأتى فى حال المحبة فقط، بل يأتى فى كل الأحوال والمقامات، ويأتى بشكل واضح وصريح ومباشر. ومن أجل التأكد من ذلك نقدم تحليلاً دلاليًا لباب المحبة لدى الطوسى.

شكل يوضح الحقول الدلالية لمصطلح المحبة لدى الطوسى



ورغم التشابة الشديد فى الشكل والمضمون بين كل من الطوسى والخركوشى إلا أن هناك عدة اختلافات جوهرية بين طريق كل منهما، وتظهر هذه الاختلافات بوضوح فى ترتيب السلوك الصوفى من خلال رحلة المقامات والأحوال. ويمكن حصر الاختلاف بينهم فى النقاط التالية:

١ـ تأتى المعرفة لدى الخركوشى حال، أما لدى الطوسى فإنه يضع المعرفة لدى الصوفية فى مقابل علم الحديث وعلوم الفقهاء. رغم آنه يعتبرها أيضا حالاً، لكنه لا يحدد مكانها وسط الأحوال.

٢ـ يمكن فهم المقامات والأحوال فى كتاب اللمع بشكل أوضح من كتاب تهذيب الأسرار. حيث إن الطوسى ينتقل بشكل مباشر من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال ويذكر ذلك صراحة فى نهاية كل باب من الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال، فتجده مثلا: التوبة تقتضى الورع[٢٢٦]، الورع يقتضى الزهد[٢٢٧].. وهكذا. لذلك فالطريق

الذوقى لديه يلتزم بخط سير محدد وواضح فى المقامات والأحوال على الترتيب التالى (مقام التوبة ـ يقتضى مقام الورع ـ يقتضى مقام الزهد ـ يقتضى مقام الفقر ـ يقتضى مقام الصبر ـ يقتضى مقام التوكل ـ يقتضى مقام الرضا ـ حال المراقبة ـ يقتضى حال القرب ـ يقتضى حال المحبة ـ يقتضى حال الخوف ـ يقتضى حال الرجاء ـ يقتضى حال الشوق ـ يقتضى حال الأنس ـ يقتضى حال الطمأنينة ـ يقتضى حال المشاهدة ـ يقتضى حال اليقين).

ثالثًا: نتائج المقارنة بين كتاب اللمع وتهذيب الأسرار:

١. نتفق مع جون أرثر آربرى فى أن الجزء الخاص بتعريف التصوف لدى الخركوشى أعم وأكمل فى تهذيب الأسرار من كتاب اللمع، حيث إن الخركوشى قد استوفى هذا الجزء حقه، خاصة بإضافته للفروق بين التصوف والملامتية[٣٢٨].

٢ـ رغم كثرة المصطلحات الصوفية فى كتاب اللمع عن كتاب تهذيب الأسرار، إلا إن آغلب التعريفات لهذه المصطلحات فى كتاب اللمع، تأتى فى سطر أو سطرين، أما فى تهذيب الأسرار، فنجد نفس الشيء، إلا أن الخركوشى قد خصص بعض الفصول الكاملة لبعض المصطلحات الهامة. ولذلك يعتبر كُلٌّ من الكتابين مكملاً للآخر لمعرفة المصطلحات الصوفية المنتشرة فى القرن الرابع الهجرى.

٣ـ رغم التشابه الشديد بينهما فى العديد من الأقوال والمصادر التى وردت فى الجزء الخاص بالمقامات والأحوال، إلا أن لكل منهما طريقه الخاص. فالطوسى يبدآ بالمقامات، والخركوشى يبدأ بالأحوال. فإذا كان الطوسى يبدأ بمقام التوبة فمعنى ذلك أن بداية الطريق الصوفى تكون من جانب الإنسان. آما عند الخركوشى فيبدأ الطريق الصوفى بحال المعرفة، ومعنى ذلك أن بداية الطريق الصوفى من الله. بمعنى آخر: الطريق الصوفى لدى الطوسى يأخذ شكلاً صاعدًا من الإنسان إلى الله، أما عند الخركوشى فيأخذ شكلاً هابطًا من الله إلى الإنسان.

٤ـ آثار جون آرثر آربرى إشكالية فى منتهى الأهمية، وهى كما يقول «إن الخركوشى أخذ من الطوسى» أما نحن فنرى ضرورة إعادة النظر فى هذا الموضوع لعدة آسباب:

أ ـ ليس لدينا معلومات تاريخية كافية عن الكتابين كى نثبت آسبقية أحدهما على الآخر.

ب ـ ليس لدينا معلومات تاريخية كافية عن حياة الطوسى والخركوشى فمن المعروف تواريخ وفاتهما فقط، وليس معروف لنا تاريخ ميلادهما. ليس هذا فحسب كذلك بل

إننا قد أشارنا فى الفصل الأول إلى أن كتاب تهذيب الأسرار هو الكتاب الأول للخركوشى فى التصوف، وله بعده عدة كتب]مفقودة .[أما كتاب اللمع فهو الكتاب الوحيد للطوسى.

ج ـ نجد لدى الطوسى ترتيبًا واضحًا فى بنية كتابه، أما الخركوشى فلا نجد لديه نفس الدقة فى الترتيب، وهذا يثير تساؤلاً هامًا؛ هو إذا كان الخركوشى قد أطلع على كتاب اللمع، ألم يتأثر به فى ترتيب كتابه؟

د ـ كذلك وجود ثلاثة مستويات لدى الخركوشى فى شتى الموضوعات التى يتناولها، ونفس الأمر لدى الطوسى. لكنها لدى الطوسى تظهر صريحة ومباشرة بشكل كبير، أما لدى الخركوشى فيكتفى فى الإشارة إليها بين الحين والآخر، وتظهر من خلال القراءة الرصينة لكتابه. ولو كان الخركوشى قد اطلع على كتاب اللمع، لكان ظهور هذه المستويات الثلاثة لديه بشكل صريح ومباشر كما لدى الطوسى. أما إذا كان العكس فحينها ندرك استفادة الطوسى من الخركوشى فى هذا الأمر وإظهاره بشكل أكثر صراحة.

و ـ هناك احتملان؛ أولهما: أن الطوسى يمكن أن يكون قد اطلع على كتاب تهذيب الأسرار، وأحسن ترتيب كتابه بأسلوب أفضل من أسلوب الخركوشى. الثانى: أن يكون التشابه بينهما بسبب الاشتراك فى المصادر المعروفة فى عصرهما، وكلا منهما صنف حسب رؤيته الخاصة.

ونؤيد الاحتمال الأول لعدة أسباب منها:

١) التشابه الشديد فى الأقوال وعادة أقوال الطوسى موجودة لدى الخركوشى.

٢) التشابه إلى حد التطابق فى تعريف المصطلحات الصوفية التى ستتولى بعد ذلك صياغة أفكارهم.

٣) التشابه بشكل كبير خاصة فى موضوع إثبات كرامات الأولياء.

٤) يأتى التقسيم الثلاثى لدى الطوسى بشكل أوضح من الخركوشى، لدرجة أنه يبدو امتدادًا لتطور آسلوب الخركوشى.

وتبقى هذه الأمور كلها موضع الاحتمال، حيث نفتقد إلى الدليل المادى المباشر لعدم وفرة المعلومات التاريخية عن حياة الطوسى والخركوشى.

ه ـ بالنسبة لمادة كتاب تهذيب الأسرار فهى تزيد بشكل كبير عن مادة كتاب اللمع،

وهنا نشارك جون آرثر آربرى الرآى بأن كتاب تهذيب الأسرار من أهم المصادر فى تاريخ التصوف الإسلامى، لأنه يحتوى على مادة لا نجدها إلا فيه، فلا يجوز غض النظر عنه إذا أردنا كتابة تاريخ كامل للتصوف الإسلامى، وكذلك نشارك جون آرثر آربرى اندهاشه لعدم وضع الخركوشى فى قائمة نيكلسون المعنية بثمانية رواد فى تاريخ التصوف - رغم احتواء هذه القائمة على اسم الطوسى والكلاباذى. ونشاركه أيضا الرآى بأن الخركوشى لم يلق الاهتمام الذى يستحقه كرائد من رواد التصوف الإسلامى[٣٢٩].

٢- دراسة مقارنة بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب الرسالة القشيرية

أولاً: التعريف بالقشيرى والرسالة القشيرية[٣٣٠]:

هو عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيرى وكنيته أبو القاسم، ولقبه زين الإسلام، وشهرته القشيرى[٣٣١]، والقشيرى نسبة إلى قشير[٣٣٢]، وقشير تنسب إلى سعد العشيرة القحطانية، وكانوا يقيمون بنواحى حضر موت[٣٣٣]. وقد كان القشيريون فى طليعة المنضمين إلى الإسلام وجاءوا خراسان زمن الأمويين[٣٣٤]، ولد القشيرى فى ربيع الأول سنة ٣٧٦هـ فى قرية صغيرة اسمها «أسْتُوا» على مقربة من المدينة العظيمة العتيقة - نيسابور - فى إيران الآن، وتوفى سنة ٤٦٥هـ آى أنه عاش ما يقرب من تسعين عامًا[٣٣٥].

وفى شبابه اختاره أهل قريته ضمن طائفة من شبان القرية ليتجهوا إلى نيسابور، لزيادة إتقانهم للمحاسبة حتى يمكن تنظيم الأمور، وبالتالى تخفيف الأعباء التى أثقلت كواهل الناس. وهناك حضر دروس فى علم الكلام لأبى إسحاق الإسفراييني، والعديد من الشخصيات اللامعة فى الفقه، والحديث، والأدب، فأصبح الشاب طالب مادة الحساب تلميذًا مثابرًا فى علوم العقل والنقل[٣٣٦]. كذلك التقى القشيرى بأبى عبد الرحمن السلمى صاحب الطبقات الصوفية المعروف[٣٣٧]. إلا أن لقاء آخر بين القشيرى وأبى على الدقاق قد جذب القشيرى للتصوف فأصبح تلميذًا للدقاق، فلمح فيه الدقاق الصدق والتقوى، وأسعده أن يحاول الجمع بين علوم الشريعة وعلوم الحقيقة فى استقامة وتواضع[٣٣٨]، وتأثر القشيرى بشكل كبير بأبى على الدقاق، فعنه أخذ صاحب الرسالة القشيرية[٣٣٩].

محنته: ذاع صيت القشيرى فى أرجاء العالم الإسلامى بصفة عامة وفى نيسابور بصفة خاصة، فأثار ذلك أعداء المذهب الأشعرى، وكان السلطان طغرلبك سنيًا حنفيًا، أما وزيره الكندرى فكان رافضًا لكل الأشاعرة، فدبر المكائد للأشاعرة، فهاج القوم

وماجوا، واشتعلت فى المنطقة كلها فتنة ذات خطر، وتعرض القشيرى من ضمن من تعرضوا للإيذاء وتم القبض عليه ونفيه خارج البلاد، فترك القشيرى أهله وداره وأولاده وانتقل من بلد إلى آخر حتى قدم بغداد، وبعد ذلك ذهب للحج، وهناك التقى بعدد كبير من أئمة المشرق الذين هربوا من الأذى والمحنة[٢٤٠]، وما إن انتهت مراسم الحج فخطب القشيرى فيهم قائلاً: «يا أهل خراسان بلادكم بلادكم، وإن الكندرى غريمكم يقطع الآن إربًا إربًا... وإنى أشاهده الساعة، وقد تمزقت أعضاؤه»[٢٤١]، ويقول السبكى «وضبط التاريخ فكان ذلك اليوم بعينه، وتلك الساعة بعينها قد أمر السلطان بأن يقطع الكندرى إربًا إربًا، وأن يرسل كل عضو منه إلى كل مكان»[٢٤٢]، ثم عاد القشيرى مرة أخرى إلى مدينة نيسابور، وكان يختلف منها إلى طوس، حين جاءت دولة ألب أرسلان فى سنة ٤٥٥هـ، وبقى بعد ذلك عشر سنين مكرمًا حتى توفى فى سنة ٤٦٥هـ، ودفن بالمدرسة بجانب شيخه أبى على الدقاق[٢٤٣]، وللقشيرى ستة من الأبناء، ونثير هنا نقطة هامة؛ إذ يحدث أن يعثر باحث على كتاب يكون صاحبه القشيرى، فيسرع بنسبه إلى الأب، وربما كان لأحد أبناءه أو أحد أشقائه، حيث إنهم قد شابهوا القشيرى فى المسلك والمنهج[٢٤٤].

مصنفاته: له العديد من المصنفات فى التصوف الإسلامى منها على سبيل المثال (الرسالة القشيرية) وقد طبعت عدة مرات. (لطائف الإشارات) فى تفسير القرآن وطبع عدة مرات. (التحبير فى التذكير) تحقيق الدكتور إبراهيم بسيونى. (كتاب المعراج) تحقيق الدكتور على عبد القادر. (ترتيب السلوك فى طريق الله تعالى) تحقيق الدكتور إبراهيم بسيونى. (كتاب اللمع) غير محقق[٢٤٥]، (كتاب المبادئ التصوف)[٢٤٦]، وله العديد من الكتب المتفرقة فى مكتبات العالم شرقًا وغربًا وغير محققة حتى الآن.

أما عن الرسالة القشيرية فقد كتبها صاحبها سنة سبع وثلاثين وأربعمائة إلى جماعة الصوفية ببلدان الإسلام[٢٤٧]، ويمكن أن نقسم الرسالة القشيرية حسب موضوعاتها إلى عدة أقسام، فالقسم الأول منها يتناول سيرة أهم أعلام التصوف السابقين عليه، حيث نجد فيه ذكرًا لثلاثة وثمانين رجلاً من أشهر رجال الصوفية من حركة الزهد فى القرن الأول الهجرى، حتى صوفية القرن الرابع الهجرى. والملفت للنظر أنه لم يذكر الحلاج من بين من ذكرهم، رغم ذكره لأبى يزيد البسطامى والشبلى. والقسم الثانى من الرسالة حول تفسير الألفاظ التى اختص بها الصوفية، ويعد هذا القسم قاموسًا مهمًا فى المصطلحات الصوفية للباحثين فى التصوف الإسلامى.

والقسم الثالث عن الأحوال والمقامات. ونلاحظ وجود خلل فى ترتيب هذا القسم،

حيث يدخل فيه أيضا الصمت والتصوف والفتوة ومخالفة النفس والحسد والغيبة والعديد من الفصول الأخرى.

والقسم الرابع عن الآداب الصوفية كالسماع والكرامة والولاية وآداب المريدين. ونلاحظ أيضا وجود خلل فى ترتيب هذا القسم؛ حيث يقدم القشيرى فى بدايته بابًا عن السماع يحتوى على عدة فصول بعضها غير مرتبط بالسماع، وفى نهاية القسم يقدم بعض الفصول عن آداب المريد.

وتتميز الرسالة القشيرية بالترتيب المنظم فى عرض الموضوعات؛ حيث يبدأ القشيرى افتتاحية الأبواب بالآيات القرآنية التى ترتبط بالموضوع الذى يتحدث فيه، ثم يقدم بعض الأحاديث النبوية المرتبطة بالموضوع، ثم يقدم أصل المشكلة التى يتناولها، ثم يعرض آقوال السابقين عليه من الصوفية. ويظهر لنا رأيه فى ثنايا عرضه لأقوال السابقين عليه.

ثانيًا: موضوعات المقارنة بين كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية:

من خلال ملاحظاتنا لأقسام الرسالة القشيرية، يمكننا أن نقارن بينها وبين كتاب تهذيب الأسرار فى المحاور التالية:

١) تعريف التصوف بين تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية.

٢) المصطلحات الصوفية بين تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية.

٣) الأحوال والمقامات بين تهذيب الأرسرار والرسالة القشيرية.

١) تعريف التصوف بين كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية:

يتشابه الخركوشى والقشيرى من حيث الشكل فى تقديم كليهمًا بابًا عن التصوف، وينفرد الخركوشى بتقديم بابًا عن الملامتية، رغم أن القشيرى قد ذكر فى القسم الخاص بالأعلام أشهر رجال الملامتية مثل أبو حفص الحداد، وحمدون القصار، وأبو عثمان الحيرى، وعبد الله بن منازل. كذلك ذكر القشيرى آن مذهب الملامتية قد انتشر على أيديهم[٢٤٨]، لكنه لم يذكر الفرق بينهم وبين الصوفية. ولعل السبب فى عدم ذكره الفرق بين الطائفتين هو وضوح الفرق بينهما فى عصره خاصة بعد رسالة أبى عبد الرحمن السملى عن الملامتية. أما عن أبرز الاختلافات فى الشكل، فهو أن الخركوشى قد قدم باب التصوف بعد افتتاحيته لكتاب تهذيب الأسرار مباشرة «أى الباب الأول»، أما القشيرى فيقدم الباب الخاص بتعريف التصوف فى الثلث الأخير من كتابه، ولا

نجد لدى القشيرى ما يبرر تأخيره عرض الباب الخاص بالتصوف، بل الأغرب من ذلك أن هذا الباب يأتى وسط الفصول الخاصة بالأحوال، فمن وجهة نظرنا كان من الأنسب أن يأتى باب التصوف لديه بعد القسم الخاص بأعلام الصوفية مباشرة[٣٤٩].

ويتشابه الخركوشى مع القشيرى فى الدفاع عن التصوف والصوفية، ويحاول كليهما تقديم التصوف فى أحسن صورة لذلك نجد أول عبارة فى فصل باب التصوف لدى القشيرى هى: «الصفاء محمود بكل لسان»[٣٥٠]، كذلك يتشابه مع الخركوشى فى العديد من العبارات فى الجزء الخاص بتعريف التصوف، ولتوضيح ذلك انظر الجدول التالى:

جدول يوضح التشابه بين الخركوشى والقشيرى فى تعريف التصوف

تهذيب الأسرار	الرسالة القشيرية
- قال أبو يعقوب المرايلى: التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية ص ٣٥ .	- قال أبو يعقوب المزايلى: التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية ص ٥٥٦.
- سئل سمنون المحب عن التصوف فقال: الدخول فى كل خلق سنى. والخروج من كل خلق دنّى ص ٣١.	- سئل أبو محمد الجريرى عن التصوف فقال: الدخول فى كل خلق سنى، والخروج من كل خلق دنّى ٥٥١ـ.
ـ سئل عمرو بن عثمان المكى عن التصوف فقال: أن يكون العبد فى كل وقت أولى بما هو أول من ذلك الوقت ص ٣٠.	ـ سئل عمرو بن عثمان المكى عن التصوف فقال: أن يكون العبد فى كل وقت بما هو أولى به فى الوقت ص٥٥٢.
ـ قال معروف الكرخى: التصوف فى الحقائق، والكلام بالدقائق، والإياس مما فى أيدى الخلائق ص ٢٥ـ٢٦.	ـ قال معروف الكرخى: التصوف الأخذ بالحائق واليأس مما فى أيدى الخلائق ص٥٥٢.
قال سهل : الصوفى من كان دمه هدرًا، وملكه مباحًا. ولم ير الأشياء إلا من الله تعالى ص٢٨.	ـ وقال سهل بن عبد الله: الصوفى من يرى دمه هدرًا، وملكه مباحًا ص٥٥٣.
ـ وعن أبو الحسن النورى أنه قال: نعت الصوفى السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود ص٢٨.	ـ وعن أبو الحسن النورى أنه قال: نعت الصوفى السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود ص٥٥٣.

ليس هذا فحسب بل هناك أمر يثير الدهشة، وهو أن القشيرى قد قدم فى باب التصوف سبعةً وخمسين تعريفًا للتصوف، فى حين أن الخركوشى قد قدم مائةً وتسعة وخمسين تعريفًا للتصوف. أما بخصوص التعريفات التى قدمها القشيرى (سبعة وخمسين) فوجدنا أن خمسين تعريفًا منها بالكامل متواجد لدى الخركوشى. وإن دلَّ ذلك على شئ فإنه يدل على مدى تأثر القشيرى بالخركوشى.

أما عن أبرز الاختلافات بينهم فى الجزء الخاص بتعريف التصوف، فإن القشيرى قد ناقش أصل لفظ «صوفى» حيث عرض لأغلب الآراء السابقة عليه حول تلك المسئلة، وقام بنقضها جميعًا: «فأما من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال تَصَوَّف... ولكن القوم لم يختصُّوا بلبس: الصوف!! ومن قال: إنهم منسوبون إلى صُفّة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالنسبة إلى الصفة لا تجئ على نحو الصوفى!! ومن قال: إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفيّ من الصفاء بعيد فى مقتضى اللغة. وقول من قال: إنه مشتق من الصفّ، فكأنهم فى الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضى هذه النسبة إلى الصفّ. ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج فى تعيينهم إلى قياس لفظ أو استحقاق اشتقاق»[٢٥١].

٢) المصطلحات الصوفية بين كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية:

قدم كلٌّ من الخركوشى والقشيرى فى تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية تعريفًا للمصطلحات الصوفية، إلا أن الخركوشى قد قدم أغلب التعريفات فى بضع سطور باستثناء بعض المصطلحات الهامة. أما القشيرى فقد قدم مادة أكثر من ذلك فى هذا الموضوع، ومن ناحية أخرى نجد بعض المصطلحات لدى الخركوشى مثل «الفوائد - الطوارق - الشطح - التفريد والتجريد - الوسم والرسم» لا نجد لها مقابل لدى القشيرى. وكذلك نجد لدى القشيرى بعض المصطلحات مثل «البوادة والهجوم - التلوين والتمكين» لا نجد لها مقابل لدى الخركوشى. ونجد تشابهًا كبيرًا فى بعض هذه التعريفات بين الخركوشى والقشيرى، فمثلا:

● المقام: وهو الذى يقوم بالعبد فى الأوقات من أنواع المعاملات وصدق المجاهدات فمتى أقيم العبد فى شئ منها على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منه إلى مقام آخر[٢٥٢].

● المقام: ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب؛ مما يتوصَّل إليه بنوع تصرُّفٍ، ويتحقق به بضرب تطلُّب، ومقاساة تكلف. فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له[٢٥٣].

● الحال: وهى نازلة بالعبد فى الخير فيصفو له فى الوقت حاله ووقته[٢٥٤].

● الحال: معنى يرد على القلب، من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم، من: طرب أو حزن أو بسط، أو قبض، أو شوق، أو انزعاج أو هبة، أو احتياج. فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب والأحوال تأتى من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود[٢٥٥].

● السر: وهو ما غيبه الحق عن الخلق فلم يطلعهم عليه[٢٥٦].

● السر: ما لك عليه إشراف، وسر السر: ما لا اطلاع عليه لغير الحق[٢٥٧].

● المحو: وهو ذهاب الشئ حتى لا يبقى له أثر[٢٥٨].

● المحو: يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله تعالى[٢٥٩].

● الغيبة: وهو غيبة القلب عما سوى الحق حتى عن النفس، ثم الغيبة عن غيبته لئلا يعجب بها[٢٦٠].

● الغيبة: غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق، لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم قد يغيب عن إحساسه بنفسه وغيره[٢٦١].

● الوقت: وهو ما بين الماضى والمستقبل، وقيل أعز الأشياء فأشغله بأعز الأشياء[٢٦٢].

● الوقت: ما بين الزمانين يعنى الماضى والمستقبل، ويقولون الصوفى ابن وقته، أنه مشتغل بما هو أولى به من العبادات فى الحال... والاشتغال بفوات وقت ماض تضييع وقت ثان[٢٦٣].

ومن هنا نرى مدى التشابه بين الاثنين وليس بعيدًا أن يكون القشيرى قد تأثر بالخركوشى، ولو كان له إتجاهه الخاص والمتميز عن الخركوشى.

٣) الأحوال والمقامات بين تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية:

يتشابه كل من كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية فى أن القسم الثانى من الكتابين خاص بالمقامات والأحوال. ولكنهما يختلفان فى عدد المقامات والأحوال، فالمقامات عند الخركوشى كما ذكرنا هى اثنا عشر مقامًا، والأحوال سبع. وعندما نذهب إلى القشيرى نجد أن الجزء الخاص بالمقامات والأحوال يحتوى على خمسة وأربعين بابًا هى: (التوبة - المجاهدة - الخلوة والعزلة - التقوى - الورع - الزهد - الصمت - الخوف - الرجاء - الحزن - الجوع - الخشوع والتواضع - الحسد - الغيبة - القناعة - التوكل - الشكر - اليقين - الصبر - المراقبة - الرضا - العبودية - الإرادة - الاستقامة - الإخلاص - الصدق - الحياء - الحرية - الذكر - الفتوة - الفراسة - الخلق - الجود والسخاء - الغيرة - الولاية - الدعاء - الفقر - التصوف - التوحيد - المعرفة - المحبة - الشوق).

أما هذه الأبواب فإن القشيرى لم يذكر بالتفصيل أيا منها يأتى مقام وأى منها يأتى حال، رغم أنه قد قدم تعريفًا لمصطلح المقام ومصطلح الحال. وصحيح أن

القشيرى لم يقدم تحديدًا لكل هذه الأبواب؛ إلا أنه فى الوقت نفسه قد حدد بعضها مثل باب التوبة حيث نجده يذكر صراحة وبوضوح آن التوبة مقام: «فالتوبة أول منزل من منزلة السالكين، وأول مقام من مقامات الطالبين»[٣٦٤]، كذلك نجد آن القشيرى قد يعتبر بعض هذه المصطلحات مقامًا وحالاً فى آن واحد؛ مثل الرضا. ففى الباب الخاص بالرضا نجده يقول: «فأهل خراسان قالوا: الرضا: من جملة المقامات، وهو نهاية التوكل، ومما يتوصل إليه العبد باكتسابه. وأما العراقيون؛ فإنهم قالوا: الرضا: من جملة الأحوال، وليس ذلك كسبًا للعبد، بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال. ويمكن الجمع بين اللسانين؛ فبداية الرضا مكتسبة للعبد، وهى من المقامات، ونهايته من جملة الآحوال، وليست بمكتسبة»[٣٦٥]. وهنا يتضح لنا أن الخركوشى والطوسى فى الرضا يتبعان أهل خراسان حسب ما يقول القشيرى، أما الأخير فقد تميز بالجمع بين الأثنين.

وعلى آية حال فإن أغلب الأبواب التى قدمها القشيرى فى القسم الخاص بالمقامات والأحوال لم يحدد بصراحة ما إذا كانت مقامًا أم حالاً. لكنه فى نفس الوقت قد حدد أولها، وهو باب التوبة، حيث قدمه على أنه مقام. لذلك فإننا نستنتج من ذلك آن الطريق لدى القشيرى طريق صعودى، يبدأ بالمقامات أولاً ثم ينتهى بالأحوال. لذلك فالأبواب التى تأتى فى أول هذا القسم آغلب الظن أنها ستدخل دائرة المقامات، أما الآبواب التى تأتى وسط هذا القسم فربما دخل بعضها فى دائرة المقامات والأحوال فى آن واحد (كالرضا مثلاً)، أما الأبواب الآخيرة كالمعرفة والمحبة والشوق فإنها بلا شك تدخل ضمن دائرة الأحوال. والحقيقة أن الجزء الخاص بالمقامات والأحوال لدى القشيرى يوجد به خلل كبير فى الشكل والترتيب.

وكذلك يتشابه كل من الخركوشى والقشيرى فى تقديم بعض المقامات على بعض أو بعض الأحوال على بعض. فمثلاً يتشابهان فى تقديم المعرفة على المحبة. وكذلك فى تقديم التوبة على الورع، وأيضا فى تقديم الرضا على الإخلاص.

أما حينما ندخل فى متن الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال فنجد تشابهًا كبيرًا فى محتويات هذه الأبواب، تشابهما قد يصل إلى حد التطابق فى بعض النصوص الهامة بالرغم من اختلاف طريق السلوك الصوفى لدى كل منهما. ولتوضيح مدى التشابه فى النصوص نقدم نموذجين من كل باب كمثال بسيط للتشابه؛ أنظر الجدول التالى:

جدول يوضح نماذج التشابه بين كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية في موضوع المقامات والأحوال

الموضوع	تهذيب الأسرار	الرسالة القشيرية
التوبة	ــ شتان بين تائب وتائب، تائب يتوب من الذنوب والسيئات، وتائب يتوب من الزلل والغفلات، وتائب يتوب من رؤية الحسنات والطاعات ص٩٧.	ــ شتان بين تائب يتوب من الزلات، وتائب يتوب من الغفلات، وتائب يتوب من رؤية الحسنات ص٢٨٤.
	ــ لَم يبغض التائب الدنيا؛ قال: لأنها دار باشر فيها الذنوب ص٩٩.	ــ لَم يبغض التائب الدنيا؛ قال. لأنها دار باشر فيها الذنوب ص٢٨٥.
الورع	ــ الورع فى اللسان أشد منه فى الذهب والفضة ص١١٣.	ــ الورع، المنطق، أشد منه فى الذهب والفصة ص٣١٥.
	ــ ذهاب الدين فى الطمع وبقاء الدين فى الورع ص١١٥.	ــ ملاك الدين الورع، وآفة الدين الطمع ص٣١٩.
الزهد	ــ الزهد فى الحرام لأن الحلال مباح من الله ص ١١٧.	ــ الزهد فى الحرام لأن الحلال مباح من الله ص٣٢٩.
	ــ الزهد فى الدنيا ترك ما فيها على من فيها ص١١٧.	ــ الزهد فى الدنيا ترك ما فيها على من فيها ص٣٢٩.
الخوف	ــ الخوف سراج القلب به يبصر ما فى القلب من الخير والشر ص١٤٣.	ــ الخوف سراج القلب به يبصر ما فيه من الحير والشر ص٣٤٤.
	ــ الخائف يهرب من ربه إلى ربه ص١٤٥.	ــ الخائف يهرب من ربه إلى ربه ص٣٤٦.
	ــ سئل الشبلى: لم تصفر الشمس عند الغروب؛ قال: لأنها عُزلت عن مكان التمام، فاصفرت لخوف المقام ص١٤٧.	ــ سئل الشبلى: لم تصفر الشمس عند الغروب؛ قال: لأنها عُزلت عن مكان التمام، فاصفرت لخوف المقام ص٣٥٤.
الرجاء	ــ الرجاء ثلاثة: رجل عمل حسنة وهو يرجو قبولها؛ ورجل عمل سيئة ثم تاب منها، فهو يرجو المغفرة، والثالث الرجاء الكاذب يتمادى فى الذنوب ويقول: أرجو المغفرة ص١٥١-١٥٢.	ــ الرجاء ثلاثة: رجل عمل حسنة وهو يرجو قبولها؛ ورجل عمل سيئة ثم تاب منها، فهو يرجو المغفرة، والثالث الرجاء الكاذب يتمادى فى الذنوب ويقول: أرجو المغفرة ص٣٥٦ ــ ٣٥٧.

المقام	النص	النص
التوكل	ــ أول مقام التوكل أن يكون العبد بين يدى الله عز وجل كالميت بين يدى الغاسل ص١٣٥.	ــ أول مقام التوكل أن يكون العبد بين يدى الله عز وجل كالميت بين يدى الغاسل ص٤١٦.
	ــ التوكل نفى الشكوك، والتفويض إلى مالك الملوك ص١٣٧.	ــ التوكل نفى الشكوك، والتفويض إلى مالك الملوك ص٤٢٧.
اليقين	ــ إن اليقين إذا وصل إلى القلب يملأ القلب نورًا، وينفى عنه كل ريب ص٩٠.	ــ إن اليقين إذا وصل إلى القلب يملأ القلب نورًا، وينفى عنه كل ريب ص٤٤٦.
	ــ اليقين تحقق الأسرار بأحكام المغيبات ص٩٠.	ــ اليقين تحقق الأسرار بأحكام المغيبات ص٤٤٦.
	ــ ثلاثة من أعلام اليقين: النظر إلى الله تعالى فى كل شئ، الرجوع إليه فى كل أمر، الاستعانة به فى كل حال ص٨٩.	ــ ثلاثة من أعلام اليقين: النظر إلى الله تعالى فى كل شئ، الرجوع إليه فى كل أمر، الاستعانة به فى كل حال ص٨٩.
الصبر	ــ قال الخواص: الصبر هو الثبات على أحكام الكتاب والسنة ص١٢٥.	ــ قال الخواص: الصبر هو الثبات على أحكام الكتاب والسنة ص٤٥٥.
	ــ الصبر المقام مع البلاء بحسن الصحبة، كالمقام مع العافية، وهذا صبر وما سواه تصبر ص١٢٥.	ــ الصبر: المقام مع البلاء بحسن الصحبة، كالمقام مع العافية ص ٤٥٥.
المراقبة	ــ من لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة ص١٠٦.	ــ من لم يحكم بيبه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة ص٤٦٤.
	ــ علامة المراقبة: إيثار ما آثر الله تعالى وتعظيم ما عظم الله تعالى ص١٠٥.	ــ علامة المراقبة: إيثار ما آثر الله تعالى وتعظيم ما عظم الله تعالى ص٤٦٦.
الرضا	ــ الرضا باب الله الأعظم ص ١٢٩.	ــ الرضا باب الله الأعظم ص ٤٤٥.
	ــ قال ذو النون: الرضا سرور القلب بمر القضاء ص١٣٠.	ــ قال النورى: الرضا سرور القلب بمر القضاء ص٤٢٦.
الإخلاص	ــ من شاهد إخلاصه فى الإحلاص، فقد احتاج	ــ من شهدوا فى إخلاصهم الخلاص احتاج

	إخلاصه إلى إخلاص ص١٧٩.	إخلاصهم إلى إخلاص ص٤٤٥.
	ـ الإخلاص: أن تستوى أفعال العبد فى الظاهر والباطن ص١٨١.	ـ الإخلاص: أن تستوى أفعال العبد فى الظاهر والباطن ص٤٤٦.
الصدق	ـ لو أراد الصادق أن يصف ما فى قلبه ما نطق لسانه ص١٨٥.	ـ لو أراد الصادق أن يصف ما فى قلبه ما نطق لسانه ص٤٤٩.
	ـ الصدق سيف الله ما وضع على شئ إلا قطعه ص١٨٨.	ـ الصدق سيف الله ما وضع على شئ إلا قطعه ص٤٥٢.
	ـ قال سهل: أول جناية الصادقين حديثهم مع أنفسهم ص١٨٨.	ـ قال سهل أول خيانة الصادقين حديثهم مع أنفسهم ص٤٥٢.
المعرفة	ـ حقيقة المعرفة رؤية الحق مع فقدان ما سواه ص٤٥.	ـ نهاية المعرفة عند القوم ألا يشهد غير الله عز وجل ص٦٠٢.
	ـ قيل لذى النون: صف لنا العارف، قال: كان هاهنا ثم ذهب ص٥٤.	ـ قيل لذى النون: صف لنا العارف، قال: كان هاهنا ثم ذهب ص٦٠٢.
المحبة	ـ المحبة تمحو من القلب ما سواها ص ٥٧.	ـ سميت المحبة محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب ص٦١٥.
	ـ المحبة إيثار ما تحب لمن تحب ص ٥٦.	ـ المحبة الإيثار للمحبوب ص٦١٦.
الشوق	ـ الشوق فطام الجوارح عن الشهوات ص٧٠.	ـ الشوق فطام الجوارح عن الشهوات ص٦٢٧.
	ـ علامة الشوق حب الموت عند الراحة فى الدنيا ص٦٦.	ـ علامة الشوق حب الموت مع الراحة ص٦٢٧.
	ـ يا أبا عاصم أما تشتاق قال: لا، قلت: لم؟ قال: لأن الشوق يكون إلى الغائب، فإذا كان الغائب حاضرًا شاهدًا فأين يكون الشوق؟ قلت: سقط الشوق ص ٦٩.	ـ قيل لبعضهم هل تشتاق؟ قال لا ، إنما الشوق إلى غائب وهو حاضر ص٦٢٨.
	ـ أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: "لو يعلم المدبرون عنى كيف انتظارى لهم ورفقى	ـ أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: "لو يعلم المدبرون عنى كيف انتظارى لهم ورفقى

	بهم وشوقى إلى ترك معاصيهم لماتوا شوقًا إلىّ ... هذه إرادتى فى المدبرين عنى، فكيف إرادتى فى المقبلين علىّ ص٦٧.	بهم وشوقى إلى ترك معاصيهم لماتوا شوقًا إلىّ ... هذه إرادتى فى المدبرين عنى، فكيف إرادتى فى المقبلين علىّ ص٦٢٨.

وكذلك لتوضيح مدى التشابة بين الخركوشى والقشيرى، أردنا الرجوع إلى المصادر التى تأثر بها كل منهما. والغريب أننا نجد القشيرى أيضًا تأثر بنفس الشخصيات التى تأثر بها الخركوشى بشكل رئيسى، ولتوضيح ذلك انظر:

أهم الشخصيات المذكورة عند الخركوشى والقشيرى

فى الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال

الاسم	الجنيد	أبو بكر الشبلى	دو النون	سهل التسترى
عدد الأقوال عند الخركوشى	٦٧	٤٢	٦٩	٦٦
عدد الأقوال عند القشيرى	٣٥	٢٣	٢١	١٨

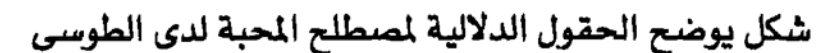
ومن الملفت للنظر أن القشيرى يتشابه مع الخركوشى بالميل إلى التقسيمات الثلاثية لكى يفرق بين البداية والوسط والنهاية، والأمثلة على ذلك لا تحصى، مثلاً: فهو يفرق بين الصبر مع الله - وعن الله - وفى الله[٢٦٦].

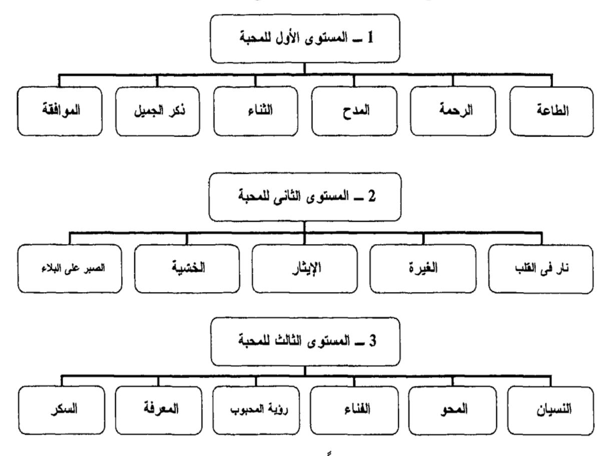
ومن أجل الكشف بشكل أكبر عن مدى التشابه بين الخركوشى والقشيرى نقدم تحليلاً دلاليًا للباب المحبة لدى القشيرى.

التحليل الدلالى لمصطلح المحبة لدى القشيرى: وبعمل تحليل دلالى لمصطلح المحبة (كنموذج) لدى القشيرى، يظهر أوجه التشابه والاختلاف بينه وبين الخركوشى، أما عن أوجه التشابه فهى:

أولاً: يقدم القشيرى تسعًا وسبعين تعريفًا للمحبة، أما الخركوشى فيقدم تسعًا وثمانين، ويتشابهان فى ست وعشرين تعريفًا.

ثانيًا: يظهر وجود ثلاثة مستويات للمحبة لدى القشيرى. انظر الشكل التالى:


شكل يوضح الحقول الدلالية لمصطلح المحبة لدى الطوسى



أما أهم الاختلافات بينهما فهى؛ أولاً: يظهر بوضوح لدى القشيرى تبادل الحب بين الله والإنسان. ثانيًا: يزيد القشيرى على الخركوشى، بأنه قدم بداية الجذر اللغوى لأصل مادة (ح ـ ب ـ ب) فى باب المحبة، وهذا ما لم يفعله الخركوشى. ثالثًا: يوجد ديناميكية فى المصطلحات المرتبطة بمصطلح المحبة لدى الخركوشى، بمعنى أنها تأخذ فى التطور من الأدنى إلى الأعلى، أما لدى القشيرى فالمصطلحات المرتبطة بمصطلح المحبة بها استتايكية ثابتة، ولم نرصد أى تطور صعودى لها.

ثالثًا: نتائج المقارنة بين كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية:

١ـ نتفق مع جون أرثر آربرى فى أهمية وضع كتاب تهذيب الأسرار للخركوشى موضع مقارنة مع أهم صوفية القرن الرابع والخامس الهجرى خاصة الطوسى والقشيرى[٢٦٧].

٢ـ تتميز الرسالة القشيرية بشكل كبير فى الجزء الخاص بالمصطلحات الصوفية، حيث إن القشيرى قد خصص بعض الصفحات لتقديم تعريف لكل مصطلح من المصطلحات التى يتناولها، إلا أن هناك بعض المصطلحات التى انفرد الخركوشى بها

ولم ترد لدى القشيرى والعكس صحيح. والحقيقة أن الأبواب الخاصة بالمصطلحات لدى أبى نصر السراج الطوسى، وعبد الملك الخركوشى، وعبد الكريم القشيرى؛ إذا وضعت جنبًا إلى جنب فإنها تقدم قاموسًا هامًا للباحثين فى التصوف الإسلامى لا يمكن الاستغناء عنه.

٣- رغم أن القشيرى قد ميز بدقة بين مفهوم الحال ومفهوم المقام من الناحية النظرية، ولكن يبدو لنا أنه لم يطبق ذلك باتساق تام فى الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال. حيث لا نستطيع أن نفرق فى بعض الأبواب ما إذا كانت مقامًا أم حالاً.

٤- رغم التشابه الكبير بين الخركوشى والقشيرى إلا أن لكل منهما دروبه الخاصة فى التصوف الإسلامى؛ فالأحوال تنتهى لدى الخركوشى بحال اليقين، أما القشيرى فالأحوال لديه تنتهى بالمحبة والشوق.

٥- نرجح لدرجة كبيرة أن القشيرى قد اطلع على بعض مؤلفات الخركوشى إن لم يكن أغلبها، رغم عدم حصولنا على دليل تاريخى واضح يؤكد هذا الاحتمال، وسبب هذا الاحتمال عدة عوامل[٣٦٨]:

أ - الكم المشترك من الأقوال بين تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية.

ب - وجود كتاب للخركوشى مفقود بعنوان «سير الزهاد والعباد» قد يتشابه مع القسم الأول من الرسالة القشيرية.

ج - وجود تفسير للقرآن الكريم لكل منهما.

د - التشابة الكبير فى المصادر.



خاتمة الدراسة

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن شخصية شبه مجهولة فى الأوساط الصوفية، هو عبد الملك الخركوشى (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) الذى لم يأخذ الاهتمام الذى يستحقه كرائد من رواد التصوف الإسلامى بصفة عامة، وكتابه تهذيب الأسرار بصفة خاصة. ولعل سبب عدم شهرته كما ذكرنا فى الفصل الأول يرجع إلى عاملين: الأول؛ أن الخركوشى لم يكتب كتاب تهذيب الأسرار بخط يده، بل نسخ بقلم تلميذه عبد الله الشيرازى، بالإضافة إلى الخصومة التى كانت بين عبد الله الشيرازى من ناحية والسلطة السياسية من ناحية أخرى، مما أدى إلى مقتل الشيرازى (عام ٤٣٩هـ/ ١٠٤٧م)، بعدما حاول تدبير انقلاب سياسى على حاكم أذربيجان. مما دعا السلطة السياسية إلى أن تصفه بالشعوذة وتحرق كتبه. الثانى؛ الاعتقاد بأن الخركوشى قد أخذ أفكار أبو نصر السراج الطوسى وأعاد كتابتها فى كتاب تهذيب الأسرار. وقد لاحظنا أن هذا الكتاب هو الوحيد المنشور للخركوشى من العديد من مؤلفاته التى لا تزال مخطوطة.

يتضح من خلال هذه الدراسة أهمية كتاب تهذيب الأسرار للخركوشى حيث إن هذا الكتاب يحتوى على الكثير من الأقوال الهامة للصوفية منذ منتصف القرن الثانى الهجرى حتى عصر الخركوشى، والحقيقة أن بعض هذه الأقوال لا نجدها فى المصادر الأخرى للتصوف، وقد أدرك المستشرق الإنجليزى جون آرثر آربرى هذه الأهمية الخاصة لكتاب تهذيب الأسرار مما دفعه للقول فى نهاية مقالته عن الخركوشى: «ينبغى أن ينشر كتاب تهذيب الأسرار فى شكله الحالى الموجود فى مخطوطة برلين، ولا يمكن غض النظر عنه»[٣٦٩]. إلا أننا لاحظنا فى الفصل الثانى من هذه الدراسة أن ترتيب هذه الأقوال يشوبه بعض الخلل الذى لا نستطيع تحديد سببه على وجه الدقة.

إلا أننا لاحظنا من خلال دراستنا الدلالية التحليلية لفصل المحبة أن للخركوشى رؤية صوفية تتمثل فى تقسيم الطريق الصوفى إلى ثلاث مراحل؛ هى العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة. ومن هذه الناحية يبدو أن الخركوشى تأثر برؤية الجنيد الصوفية.

وتثبت هذه الدراسة أيضا أهمية الاعتماد على المنهج الدلالى Semantics فى دراسة التراث العربى بصفة عامة، والتراث الصوفى بصفة خاصة، من أجل إلى الوصول إلى فهم أعمق للنص، وقد تجلى هذا الفهم فى الحقول الدلالية التى قدمناها خاصة فى الفصل الثالث من هذه الدراسة. كذلك أثبت المنهج الدلالى أن المصطلحات الصوفية لدى الخركوشى ذات حركة ديناميكية متجددة، كما لاحظنا لمصطلح (البلاء، المحو، السكر، الرؤية) ومن هذا المنطلق تظهر أهمية هذا المنهج أكثر فأكثر فى الكشف عن معنى المصطلحات وتطورها داخل النص الواحد دون عمل أى إسقاط أيديولوجى على النص.

يتضح من خلال الدراسة المقارنة بين كتاب اللمع للطوسى، وكتاب تهذيب الأسرار للخركوشى التى أجريناها فى الفصل الرابع، أهمية كتاب تهذيب الأسرار من حيث مادته. كما أثارت هذه المقارنة إشكالية هامة حول شكوكنا فى أسبقية كتاب تهذيب الأسرار على كتاب اللمع. فإذا كانت وجهة نظر جون آرثر آربرى أن الخركوشى قد استفاد من كتاب اللمع، فإننا نشك فى هذا الرأى بل نرجح عكسه، وقد ناقشنا فى الفصل الرابع الدوافع التى دفعتنا إلى هذا الشك، ولذلك فإننا نعتقد أن الطوسى هو الذى استفاد من الخركوشى وليس العكس، ورغم ذلك يبقى لكل منهما معالمه المستقلة التى تظهر بوضوح فى اختلافهما فى ترتيب المقامات والأحوال. وكذلك تظهر أصالة الخركوشى بشكل أكثر حينما نضع كتابه تهذيب الأسرار موضع مقارنة مع الرسالة القشيرية، فيبدو لنا أن هناك تأثرًا من جانب القشيرى بالخركوشى. وعلى آية حال فمجموع الأقوال الصوفية التى نجدها عند المؤلفين فى التصوف الإسلامى فى القرن الرابع (خاصة الطوسى، والخركوشى، والقشيرى) تقدم قاموسًا ضخمًا متكاملاً من المصطلحات الصوفية، التى شكلت التراث الصوفى فى القرون التالية. وهذا الموضوع يستحق دراسة مستقلة.

يتضح من خلال هذه الدراسة أن القرن الرابع الهجرى مازال حقلاً خصبًا مفتوحًا أمام الباحثين المهتمين بالتصوف الإسلامى، فقد أشارت الدراسة إلى وجود عدد كبير من المتصوفة والمصنفات الصوفية التى مازالت مجهولة (كالخركوشى وغيره) وغير منشورة حتى وقتنا الحالى، والغريب أن الكم المجهول من هذا القرن أكثر بكثير من الكم المنشور. ولذلك نرى أن أى دراسة للتصوف فى القرن الرابع الهجرى لن تكون كاملة إلا بعد نشر وتحقيق الكم الهائل من التراث الصوفى المجهولة فى هذا القرن. ومن هنا يكون الباب مفتوحًا أمام المحققين والباحثين من أجل الاعتكاف على هذه الثروة التراثية لنشرها وتحقيقها كخطوة تمهيدية لدراستها.

هوامش القسم الأول

١. مصادر ترجمته: تاريخ بغداد ٤٣٢/١٠ . الأنساب ٢٤٣/٢ . تبيين كذب المفترى ٢٢٣ . المنتظم ١١٥/١٥ . تذكرة الحفاظ ١٠٦٦/٣ . طبقات السبكى ٢٢٢/٥ . شذرات الذهب ١٨٤/٣ . سير أعلام النبلاء١٧/ ٢٥٦ . ٢٥٧. لمزيد من التوثيق للمصادر ترجمته انظر قائمة المراجع.

٢. الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، جـ١٠، بدون تاريخ، ص٤٣٢.

٣. شمس الدين الذهبى، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ١٩٨١م، حـ١٧، ص٢٥٦.

٤. هذا القول منقول من: أبو نصر السراج الطوسى، كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ نشر، مقدمة المحقق، ص١٥.

٥. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث العربى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨م، جـ٢، ص٤٩٦.

٦. عبد الملك الخركوشى، تهذيب الأسرار، تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافى، أبو ظبى، الإمارات، ١٩٩٩م، ص١٩.

٧. الحركوشى، تهديب الأسرار، ص٢٣.

8- Khargushi, Encyclopedia Of Islam, Brill, Leiden, 1990, Vol, IV, p. 1074.

٩. خير الدين الزركلى، الأعلام، دار العلم للملايين، ١٩٩٥م، حـ٤، ص١٦٣

١٠. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث العربى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨م، حـ٢، ص٤٩٦.

١١. الدهبى، سير أعلام، جـ١٧، ص٢٥٦.

١٢. المرجع السابق، ح:١٧، ص٢٥٦.

١٣. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث، ج٢، ص٤٩٦.

١٤. الدهبى، سير أعلام، جـ ١٧، ص٢٥٦.

١٥. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى فى العصر العباسى الثانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الحادية عشر ١٩٨٤، الحزء الثالث، ص٣٩.

١٦. كارل بروكلمان، تاريح الشعوب الإسلامية" الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكى، دار العلم للملايين، بيروت، بدون تاريخ نشر، ص٩٣.

انظر: وتمصيل ذلك أن رجلاً من الديّلَم اسمه مَرْاويح «بن ريار» استطاع أن يقضى على الزيدية المتغلبين فى طبرستان ليستقل بحكم تلك البلاد من دونهم، وكان يعمل فى خدمته رجل من مواطنيه يدعى بُوَيْه. وكان على بن بويه حاكمًا على بلاد الكرَج، جنوب شرقى همذان، وهناك ثار على سيده سنة ٩٣٢م، فاحتل أصفهان بعد أن أخرج منها حامية الخليفة القاهر. ومع أن مرداويح كان لا يزال قادراً على الاقتصاص من الثائرين بطردهم من المدينة وإعادتها إلى الخليفة، فقد وفق علىّ بالتحالف مع إخوانه إلى بسط سلطانه فى مناطق جديدة من فارس، حتى إذا كانت سنة ٩٣٤م استولى على شيراز، وجعل منها مقره. وفى سنة ٩٣٥م، عندما تمرد جند مرداويح الأتراك عليه فقتلوه، استولى الحسن أخو علىّ على بلاد الجبال، فى حين كان أخ له آخر اسمه أحمد قد فتح كرمان.

١٧. المرجع السابق، ص ٩٣ . ٩٤.

١٨. المرجع السابق، ص٩٤.

١٩. المرجع السابق، ص٩٥.

٢٠. أبو الريحان البيرونى، الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة بولاق، بدون تاريخ نشر، ص٢٤١.

٢١. حسن البيض، المؤامرات فى قصور الخلفاء العباسيين فى العصرين الأول والثانى، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت ١٩٨٣م، ص٣٠٤.

٢٢. شوقى ضيف، تاريخ الأدب العربى «العصر العباسى الثانى»، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦م، ص٥٢.

٢٣. فيليب حتى، تاريخ العرب، طبعة القاهرة، ١٩٥٢م، ص٢٣٥

٢٤. جرجى زيدان، تاريخ التمدن الإسلامى، القاهرة، ١٩٠٤ م، ص١٣٩.

٢٥. أحمدعبد الرازق، الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى، دار الفكر العربى، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م، ص٢٢٣.

٢٦. المرجع السابق، ص٢٢٥.

٢٧. آدم متر، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، جـ١، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧، ص١٩.

٢٨. شاخت بوزورث، تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس وآخرون، المجلس الوطنى للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٧٨م ص٢٢٤.

٢٩. المرجع السابق، ص٢٤٠. ٢٤١.
٣٠. توفيق الطويل، تراثنا العربى الإسلامى، عالم المعرفة، ١٩٧٧، ص١٧٣.
٣١. المرجع السابق، ص١٧٢.
٣٢. المرجع السابق، ص١٧٦
٣٣. المرجع السابق، ص١٧٦.
٣٤. متز، المرجع السابق، جـ ٢، ص٢٢
٣٥. لما توفى الطبرى فى بداية القرن الرابع الهجرى دفن بداره ليلا، لأن الحنابلة منعت من دفنه نهارًا، ولم يجد تلاميذ الطبرى حلاً سوى دفنه فى منزله ليلا، وقد تعصب الحنابلة على الطبرى لأنه جمع كتابًا ذكر فيه اختلاف الفقهاء، ولم يذكر ابن حنبل، فسئل الطبرى عن ذلك، فقال لم يكن فقيها وإنما كان محدثًا، لمزيد من التفاصيل: المرجع السابق، ج ٢، ص٢٥.
٣٦. أبو الوفا التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩ م، ص٩٦.
٣٧. الطوسى، كتاب اللمع، ص٢١.
٣٨. لمزيد من التفاصيل انظر: أبو بكر محمد الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٩٩٢م.
٣٩. التفتازانى، المرجع السابق، ص١٠٢.
٤٠. المرجع السابق، ص١٣٥.
٤١. رينولد نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، مجموعة ابحاث، ترجمة أبو العلا عفيفى، القاهرة ١٩٧٤ م، ص٢١.
٤٢. الطوسى، المرجع السابق،، ص٤١٤.
٤٣. التفتازانى، مدخل إلى التصوف، المرجع السابق، ص١٣٦ . ١٣٧.
٤٤. لمزيد من التفاصيل انظر:
Alexander Knysh, Islamic Mysticism. A Short History, Brill, Leiden , 2000, p. 99.
الكرامية: فرقة أسسها ابن كرام المتوفى سنة ٢٥٥هـ وكان مؤسسها واعظ مشهور فى خراسان، وكان يلبس الصوف ويدعو إلى التعاليم الأخلاقية مثل تصفية القلب، وصحبة الصالحين، والتواضع. وكان كثيرًا ما يؤكد أهمية قراءة القرآن الكريم .. والتف حوله عدد كبير من الجماهير فى نيسابور . . وقد ظلت الكرامية منتشرة لفترة طويلة، ولكنهم كانوا دائما موضع انتقاد من أصحاب المذهب الشافعى، لاتهامهم بتشبيه الله... وكذلك كانت الكرامية موضع قلق دائم لفترة طويلة للسلطة السياسة، ويقول الكسندر كنيش، ليس لدينا الكثير من المعلومات التاريخية عنهم، ولا نستطيع الوثوق فى الكم الضئيل من المعلومات المتوفر لدينا عنهم، لأن هذه المعلومات وصلت إلينا عن طريق خصومهم..
٤٥. متز، الحضارة الإسلامية، جـ ٢، ص٢١.
٤٦. ابن الجوزى، المنتظم، مخطوط برلين، as 3425، ص١١٩.
٤٧. الجاحظ، البيان والتبيين، دار النهضة، القاهرة، بدون تاريخ نشر حـ ١، ص٤١.
٤٨. مصادر ترجمته: الفهرست ١٨٣، طبقات الصوفية ٤٣٤، حلية الأولياء ١٠ / ٣٨١، تاريخ بغداد ٧ / ٢٢٦، المنتظم ٦ / ٢٩١، غاية النهاية ١ / ١٩٧، مرآة الجنان ٢ /٢٤٢، شذرات الذهب٢/ ٣٧٨.
٤٩. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث، حـ١، ص١٥٧.
٥٠. المرجع السابق، ح ١، ص ١٥٨ . ١٥٩.
٥١. محمد بن عبد الجبار النفرى، كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق جون آرثر آربرى، مكتبة المتنبى، القاهرة، ١٩٣٥م.
٥٢. مصادر ترجمته: طبقات الصوفية ٤٩٧، تاريخ بغداد ٣٣٦/٤، التهذيب ٣٩٣/١، البداية والنهاية ١١/ ٣٦٩، شذرات الذهب٢/ ٦٨.
٥٣. مصادر ترجمته . طبقات الصوفية ٤٦٢، حلية الأولياء ١٠ / ٣٨٥، تبين كذب المفترى ١٩٠، المنتظم ٧ / ١١٢، طبقات الشافعية ٢ / ١٥٠، تذكرة الأولياء ٢ / ١٢٥، شد الإزار ٣٨، شذرات الذهب٣/ ٧٦.
٥٤. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث، جـ ١، ص١٦٤.
٥٥. مصادر ترجمته: تاريخ بغداد ٨/ ١٠٠.
٥٦. مصادر ترجمته: تاريخ بغداد ٥ / ٤٦٤، الوافى بالوفيات٣/ ٢٠٨.
٥٧. مصادر ترجمته: هدية العارفين ١/ ٥١٤.
٥٨. مصادر ترجمته : تذكرة الأولياء ٢ / ١٨٢، نفحة الأنس ٣٥٣، شذرات الذهب ٣ / ٩١، هدية العارفين ١/ ٤٤٧.
٥٩. مصادر ترجمته، تاريخ بغداد ٣/ ٨٩، وفيات الأعيان ١/ ٦٢٢، المنتظم ٧/ ١٨٩، شذرات الذهب٣/ ١٢٠
٦٠. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث، جـ ١، ص١٧٢.

٦١. مصادر ترجمته: هدية العارفين ٢/ ٥٤.
٦٢. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث، حـ ١، ص ١٧٦.
٦٣. مصادر ترجمته. تاريخ بغداد ٢ / ٢٤٨، المنتظم ٨ / ٦، ميزان الاعتدال ٣ / ٤٦، تذكرة الحفاظ ١٠٤٦، طبقات الشافعية ٣ / ٦٠، الوافى بالوفيات ٢ / ٣٨٠، البداية والنهاية ١٢ / ١٢، لسان الميزان ٥/ ١٤٠، والعديد من المصادر الأخرى.
٦٤. مصادر ترجمته: تاريخ بغداد ٤ / ٣٧١، تذكرة الحفاظ ١٠٧٠، طبقات الشافعية ٣ / ٢٤، شذرات الذهب ٣/ ١٩٥.
٦٥. مصادر ترحمته: أخبار أصبهان ٢ / ٣٠٨، الوافى بالوفيات ٤ / ١١٩، شذرات الذهب٣/ ٢٠١.
٦٦. متر، الحضارة الإسلامية، جـ ١، ص٣٢٤.
٦٧. المرجع السابق، جـ ١، ص٣٣٥.
٦٨. توفيق الطويل، تراثنا العربى، ص١٨٢.

69- A. J. Arberry, Khargushy's Manual of Sufism, Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London , vol. 9, no. 2 , 1938. p. 345.

٧٠. هو الجنيد بن محمد الجنيد أبو القاسم الخراز القواريرى، أصله من نهاوند إلا أن مولده ومنشأه ببغداد. صحب خاله السرىّ السقطى، والحارث بن أسد المحاسبى، توفى سنة ٢٩٧هـ ويقال ٢٩٨هـ. لترجمة حياته انظر: حلية الأولياء١٠/ ٢٥٥، صفة الصفوة ٢/ ٢٧٠، طبقات الشعرانى١/ ٨٤، والعديد من المصادر الأخرى.
٧١. سعاد الحكيم، تاج العارفين الجنيد البغدادى، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤، ص٢٦٠ . ٢٦١.
٧٢. محمد أبى حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، دار الخير، بيروت، ١٩٩٠، جـ٥، ص١١٨ . ١١٩.
٧٣. هو أبو المغيث بن منصور بن محمد البيضاوى الحلاج، كان جده زردشتيا، ولد (الحسين) فى البيضاء بمارس سنة ٢٤٤هـ وعاش بين عامى ٢٦٠. ٢٨٤هـ لدى الصوفية: سهل التسترى وعمرو بن عثمان المكى والجنيد، ثم انفصل عنهم، وحمل عصى التسيار فجاب العالم الإسلامى حتى الهند، وكان ينشر أفكاره الصوفية حيثما حل. لمزيد من التفاصيل انظر مصادر ترجمته:
طبقات الصوفية ٣٠٧، تاريخ بغداد ١١٢/٨، وفيات الأعيان ١٨٣/١، البداية والنهاية ١٣٢/١١، تاريخ التراث العربى٤/١٢٨
أما أهم الدراسات الغربية.
. عبد الرحمن بدوى، شخصيات قلقة فى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦.

L. Massignon, La passion de al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de laIslam, 2 vols., Paris, 1922.

٧٤. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص٢٥.
٧٥. المرجع السابق، ص٢٦.
٧٦. هو سمنون بن حمزه ويقال: سمنون بن عبد الله أبو الحسن الخواص، صحب سرى السقطى، ومحمد بن على القصاب، وكان يتكلم فى المحبة بأحسن كلام وهو من كبار مشايخ بغداد مات بعد الجنيد ولا نعرف تاريخ وفاته على وجه التحديد ومصادر ترجمته (حلية الأولياء ٣٠٩/١٠. تاريخ بغداد ٢٣٤/٩. طبقات الشعرانى ١٠٤/١).
٧٧. الحركوشى، المرجع السابق، ص٣١.
٧٨. أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامى من الأعلام ، كان جده مجوسيًا وأسلم ، وهم ثلاثة إخوة آدم وطيفور وعلى ، وكلهم زهاد وأبو يزيد أجلّهم حالاً وتوفى سنة ٢٦١هـ وقيل ٢٦٤ هـ، لمزيد من التفاصيل أنظر ترجمته : (طبقات السلمى ٦٧ ، طبقات ابن الملقن ٣٩٨، حلية الأولياء ٣٣/١٠، صفة الصفوة ٩٨/٤ ، الطبقات الكبرى للشعرانى ٧٦/١) وأهم الدراسات التى تناولت الشطح عند البسطامى أنظر: عبد الرحمن بدوى، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.
٧٩. الحركوشى، تهذيب الأسرار، ص٢٧.
٨٠. المرجع السابق، ص٢٧ . ٢٨.
٨١. المرجع السابق، ص٣٠.
٨٢. المرجع السابق، ص٢٧.
٨٣. المرجع السابق، ص٣١.
٨٤. المرجع السابق، ص٢٦.
٨٥. المرجع السابق، ص٢٨.
٨٦. المرجع السابق، ص٢٩ . ٣٠.
٨٧. المرجع السابق، ص٣٦ . ٣٧.
٨٨. الملامية: مرادف (الضنائن، الأمناء، عرائس الله، الأخفياء، الأبرياء، رجال المطلع) فرقة حارت تشوف النفس الإنسانية، بمداومة ملامتها، واجتلاب الملامة لها. لا يظهرَ عليهم «الملاميون» من تقواهم شئ، يخفون تقربهم إلى الله، وقربهم، عن أعين الخلق مخافة رضى النفس وكبرها، كذلك لم يظهر على ظواهرهم مما فى بواطنهم اثر الستة، ولا يعرفون بحرق عادة، فلا

يُظمون، ولا يشار إليهم بالصلاح الذى فى عرف العامة، مع كونهم لا يكون منهم فساد. لمزيد من التفاصيل انظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفى «الحكمة فى جذور الكلمة»، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ١٠٠٣ ـ ١٠٠٤، وقد ورد مصطلح الملامتية فى فى العديد من مصادر التصوف انظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامى، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٩م، ص٩٣٤ ـ ٢٣٨.

٨٩. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص٢٩.

90- Alexander Knysh , Islamic Mysticism, p. 95-99.

91- The Encyclopaedia Of Islam, Brill, Leiden, 1991, Volume 6 , p. 223b-225b.

92- Alexander Knysh, Islamic Mysticism, p .97.

٩٣. مصادر ترجمته: طبقات الصوفية ١٢٣ ـ ١٢٩، الرسالة القشيرية ٣٠ ـ ٣١، طبقات الشعرانى١/ ٦٧. تذكرة الأولياء ١٢٩، نفحات الأنس ٦٠، حلية الأولياء ١٠/ ٢٣١، صفوة الصفوة ٤/ ١٠٠.

٩٤. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص٣٩

٩٥. عبد الرحمن السلمى، أصول الملامتية وغلطات الصوفية، تحقيق عبد الفتاح أحمد، مطبعة الإرشاد، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ٩٥ ـ ٩٦.

٩٦. لترجمة حياته انظر: حلية الأولياء ٥ / ٨١ ، شذرات الذهب ١ / ١٥٠ ، سير أعلام النبلاء ١٢ / ٥١٠ ، تاريخ بغداد ١٢ / ٢٢٠ ، النجوم الزاهرة ٣ / ٤١ ، العبر فى خبر من غبر ٢ / ٢٧ ، صفة الصفوة ٤/ ١١٨، أما بالنسبة لتاريخ وفاته ، فهناك العديد من الاختلافات، وعلى أية حال كانت وفاته ما بين سنة ٢٦٥هـ إلى سنة ٢٧٧هـ. ولا يوجد سند مؤكد لأى تاريخ بين هذه الفترة المذكورة

٩٧. عبد الرحمن السلمى، الملامتية، المرجع السابق، ص٩٦.

٩٨. لترجمة حياته أنظر: حلية الأولياء ١٠ / ٢٢٩ ، صفة الصفوة ٤ / ٩٨ ، كشف المحجوب ٢٢٦ ، تاريخ بغداد ١٢ / ٢٢١ شذرات الذهب ٢ / ١٥٠ ، سير اعلام النبلاء ٨/ ٢٦٣.

٩٩. عبد الرحمن السلمى، الملامتية، المرجع السابق، ص٩٩ ـ ١٠٠.

١٠٠. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص٤٠ ـ ٤١.

١٠١. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص٤٠.

١٠٢. عبد الرحمن السلمى، الملامتية، المرجع السابق، ص١٤٠.

١٠٣. المرجع السابق، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

١٠٤. هو أبو زكريا يحيى بن معاذ، أصله من الرَّىّ، عاش فى بلخ وقتا طويلاً، ثم اتجه بعد ذلك إلى نيسابور. وكان واعظا وصوفيا شهيرا. وتوفى سنة ٢٥٨هـ، مصادر ترجمته: طبقات الصوفية ١٨٤، حلية الأولياء ٥١/١٠، تاريخ بغداد ٢٠٨/١٤، وفيات الأعيان ٢٩٦/٢، شذرات الذهب٢/ ١٣٨، تاريخ التراث العربى ٤/١٢٣ (ويذكر فيه فؤاد سيزجين أن له كتاب بعنوان: كتاب المريد).

١٠٥. هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن رفيع التسترى، توفى سنة ٢٨٣ هـ وقيل ٢٧٣ هـ، لقى أبا الفيض ذا النون المصرى بالحرم. مصادر ترجمته انظر: حلية الأولياء ١٠/ ١٨٩، صفة الصفوة ٤/ ٥٨، طبقات الشعرانى١/ ٧٧، والعديد من المصادر الأخرى.

106- Alexander Knysh, Islamic Mysticism, p. 98.

١٠٧. الجمع: فى اللغة الجيم والميم والعين أصل واحد، يدل على تضام الشئ. يقال جمعت الشئ جمعًا... انظر. معجم مقاييس اللغة مادة «جمع». ورد الأصل «جمع» فى القرآن على أوجه عديدة لم تخرج به عن المعنى اللغوى السابق، انظر: المعجم المفهرس. مادة جمع. والجمع.. إشارة إلى حق بلا خلق وعليه يرد جمع الجمع... وهو الاستهلاك بالكلية فى الله عند رؤية الجمال، والجمع فى هذا المعنى يقابل «الفرق» الذى يشير إلى: خلق بلا حق، انظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، ص٢٦٩ ـ ٢٧٠.

١٠٨. أخرجه مسلم والبخارى والنسائى ومالك «الترغيب والترهيب ٤/ ٢٦٠».

١٠٩. الخركوشى، المرجع السابق، ص٢٧٩.

110- S. De Laugier De Beaurecueil, Khwadja Abdullah Ansari. Mystique Hanbalite, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1963, p. 251.

١١١. القبض فى اللغة. قبض خلاف البسط، قَبَضَه يقبضُه قبضًا وقبضه، والانقباض. خلاف الانبساط .. وتقبضت الجلدة فى النار أى انزوت. وفى أسماء الله الحسنى القابض، هو الذى يمسك الرزق وغيره من الأشياء عن العباد بلطفه وحكمته ويقبض الأرواح عند الممات. وفى الحديث يقبض الله الأرض ويقبض السماء أي يجمعها.. والقبض: الانقباض، وأصله فى جناح الطائر، قال الله تعالى ﴿وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ الرَّحْمَنُ﴾، وقال تعالى: ﴿وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ..﴾، وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾ أى يضيق على قوم ويوسع على قوم. والقبض والبسط حالان للإنسان بعد ترقيه عن الخوف والرجاء، وقبل تحققه بالهيبة والأنس، انظر:

سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، ص: ٨٩٧ ـ ٨٩٩

١١٢. الخركوشى، المرجع السابق، ص٣٨٣.

١١٣. البقاء: الباء والقاف والياء أصل واحد، وهو الدوام قال الخليل: يقال بقى الشئ يبقى بقاء، وهو ضد الفناء.. قال ابن السكيت بقيت فلانًا أبقيه، إذا رعيته وانتظرته... الانتظار بعض الثبات والدوام، انظر: معجم مقاييس اللغة مادة «بقى». لم يعرف التصوف القديم الفناء تعريفًا ماهويًا، بل كانت تعريفاته منصبة على الإضافات مثل: الفناء هو فناء عن كذا وكذا، والبقاء هو بقاء بكذا وكذا، فتعريف الفناء تعداد للفانى من الصفات والبقاء تعداد للباقى منها. وهكذا كانت النظرة إلى الفناء والبقاء نظرة اضافة لا إطلاق، يضاف إلى ذلك أنهما حالان متتاليان: بقاء بعد فناء. لمزيد من التفاصيل انظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، ص٢٠١

١١٤. الخركوشى، المرجع السابق، ص ٣٨٤.

١١٥. المرجع السابق، ص٣٨٤.

١١٦. المرجع السابق، ص٣٨٥.

١١٧. المرجع السابق، ص٣٨٦

١١٨. الخواطر. فى اللغة الخاء والطاء والراء أصلان. أحدهما القدر والمكانة، والثانى اضطراب وحركة. فالأول قولهم لنظير الشئ خطيره. ولفلان خطر أى منزلة ومكانة تناظره وتصلح لمثله. والأصل الآخر قولهم: خطر البعير بذنبه خطرانا. وخطر ببالى كذا خطرا، وذلك أن يمر بقلبه بسرعة لا لبث فيها ولا بطء: معجم مقاييس اللغة مادة «خطرا». ولم يرد الأصل «خطر» فى القرآن. والخاطر ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانيًا كان أو غير ربانى، ولكن من غير إقامة فإن أقام فهو حديث نفس انظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

١١٩. الخركوشى، المرجع السابق، ص٣٩٢.

١٢٠. المرجع السابق، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

١٢١. الحيرة فى اللغة الحاء والياء والراء أصل واحد هو التردد فى الشئ ومن ذلك الحيرة، وقد حار فى الأمر يحير، وتحير، وردت فى القرآن مرة واحدة وبصيغة حيران ﴿كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ﴾ انظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، ص. ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

١٢٢. الخركوشى، المرجع السابق، ص٤٣٥.

١٢٣. الطوارق فى اللغة الطاء والراء والقاف أربعة أصول، وردت فى القرآن: «وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ» الجمع طوارق. انظر سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، ص: ٧٢٠.

١٢٤. الخركوشى، المرجع السابق، ص٤٣٥.

١٢٥. الشطح فى اللغة بمعنى الحركة، يقال: شطح يشطح إذا تحرك... ولم يرد الأصل شطح فى القرآن. والشطح معناه. عبارة مستغربة فى وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته... لمزيد من التفاصيل انظر. عبد الرحمن بدوى، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦م.

١٢٦. الخركوشى، المرجع السابق، ص٤٣٥.

١٢٧. المرجع السابق، ص٤٣٥.

١٢٨. سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، ص١٠٠١ ـ ١٠٠٢.

١٢٩. التفريد مرحلة يصلها السالك بعد التجريد. فإذا جرد السالك عن قلبه وسره الكون والسوى «أفرد» الواحد، فالتفريد إفراد المفرد برفع الحدث وإفراد القدم بوجود حقائق الفردانية. والتجريد ما تجرد للقلوب من شواهد الالوهية إذا صفا من كدورة البشرية. انظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، ص٨٧٨ ـ ٨٧٩.

والتجريد ما تجرد للقلوب من شواهد الالوهية إذا صفا من كدورة البشرية، وقال: بعض الشيوخ وقد سئل عن التجريد، فقال: «إفراد الحق من كل ما يُجْرى، وإسقاط العبد فى كل ما يُبْدى..» انظر: الطوسى، المرجع السابق، ص٤٢٥.

١٣٠. الخركوشى، المرجع السابق، ص ٤٣٦.

١٣١. الصمت فى اللغة: الصاد والميم والتاء أصل واحد يدل على إبهام وإغلاق. من ذلك صمت الرجل، إذا سكت. وردت مرة واحدة فى القرآن «سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ».

١٣٢. الخركوشى، المرجع السابق، ص٤٥١.

١٣٣. المرجع السابق، ص٤٥٤.

١٣٤. المرجع السابق، ص٤٥٦ ـ ٤٥٧.

١٣٥. الحسين بن منصور، ديوان الحلاج، تحقيق عبده وازن، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨م، ص٨٤.

١٣٦. المرجع السابق، ص٨٦.

١٣٧. الحارث بن أسد المحاسبى، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م

١٣٨. فى اثناء زيارتى لمقر طريقة الحامدية الشاذلية لاحظت أن المريدين يكلمون بقراءة كتاب الرعاية لحقوق الله للمحاسبى، وذلك عقب التحاقهم بالطريقة مباشرة.
١٣٩. الخركوشى، المرجع السابق، ص٢٥٠.
١٤٠. المرجع السابق، ص٢٥١.
١٤١. المرجع السابق، ص٢٥٣ - ٢٥٤.
١٤٢. المرجع السابق، ص٢٥٥.
١٤٣. المرجع السابق، ص٢٦٧ - ٢٦٨.
١٤٤. لمزيد من التفاصيل انظر: أبو الحسن الهجويرى، كشف المحجوب، ترجمة إسماعيل ماضى أبو العزائم، دار التراث العربى للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص٤٠٠ - ٤٠٩.
١٤٥. الخركوشى، المرجع السابق، ص٢٨٠.
١٤٦. المرجع السابق، ص٢٨٦ - ٢٨٧
١٤٧. المرجع السابق، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.
١٤٨. المرجع السابق، ص ٣٢٢ - ٣٢٣
١٤٩. الجرجانى، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م. ص١٧٢.
١٥٠. أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٣٥.
١٥١. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص٣٢٥.
١٥٢. المعجم الوجيز، طبعة وزارة التعليم المصرية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٣٢١.
١٥٣. فاطمة فؤاد، السماع عند صوفية الإسلام، الهيئة العامة لكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م ص ٢٦ - ٢٧.
١٥٤. أبو الحامد الغزالى، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ج٢، ص ٢٨٤
١٥٥. الخركوشى، المرجع السابق، ص ٣٣١ - ٣٣٢ .
١٥٦. المرجع السابق، ص٣٣٢ - ٣٣٤.
١٥٧. المرجع السابق، ص٣٣٤ - ٣٣٥.
١٥٨. أبو الحسن الهجويرى، المرجع السابق، ص ٤٨٥ - ٤٨٦.
١٥٩. ورد لفظ وجد فى ثلاث آيات بالقرآن الكريم هى ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا﴾ . ﴿لَن يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ . ﴿قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾.
١٦٠. سعاد الحكيم، المعجم الصوفى ، المرجع السابق ص ١١٣٠ - ١١٣١.
١٦١. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص٣٤٥
١٦٢. المرجع السابق، ص٣٥١.
١٦٣. المرجع السابق، ص٣٥٢ .
١٦٤. المرجع السابق، ص٣٥٦ .
١٦٥. المرجع السابق، ص٣٥٧ .
١٦٦. المرجع السابق، ص٣٥٩.
١٦٧. المرجع السابق، ص ٣٦٢ .
١٦٨. حيث يذكر أن عمر بن الخطاب أنفذ جيشًا وأمر عليهم سارية، فكان يوم الجمعة يخطب، فقال فى خلال خطبته: يا سارية الجبل، فلما رجع الجيش من الجهاد سألهم عمر رضى الله عنه عن أمرهم فقالوا: إنا كنا نحارب يوم جمعة، فاشتد بنا الأمر حتى كاد العدو أن يغلب علينا، فسمعنا صوتًا: الجبل الجبل، فرزقنا الله تعالى الظفر عليهم، وكان بينهم وبين عمر مسيرة شهر.
١٦٩. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .
١٧٠. المرجع السابق، ص٢٧٥.
١٧١. المرجع السابق، ص٢٣٥.
١٧٢ المرجع السابق، ص ٢٣٧ .
١٧٣. المرجع السابق، ص ٢٣٣ .
١٧٤. المرجع السابق، ص ٢٣٩ .
١٧٥. المرجع السابق، ص ٢٤١ .
١٧٦. المرجع السابق، ص ١٢٩ - ١٣٠.

١٧٧. سعاد الحكيم، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ١٥٠ . ١٥١ .
١٧٨. مادة تصوف، دائرة المعارف الإسلامية، ص ٢٤٢ .
١٧٩. أبو سعيد الحراز، رسائل الخراز، تحقيق قاسم السامرائى، مطبوعات المجمع العراقى، بغداد، ١٩٦٧م، ص٤٣ .
١٨٠. أبو سعيد الخرار، الطريق إلى الله «كتاب الصدق»، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، بدون تاريخ نشر ص٩١.
١٨١. الحركوشى، المرجع السابق، ص٤٣٤ .
١٨٢. أبو الوفا التمتازانى، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م، ص٢٢٩.
١٨٣. على بن محمد الجرجانى ، المرجع السابق، ص٩٥.
١٨٤. أبو الوفا التفتازانى، مدخل إلى التصوف ، المرجع السابق، ص١٠١ .
١٨٥. أبو نعيم أحمد الأصبهانى، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٠م، ص٢٨٢.
١٨٦. أحمد توفيق عياد ، التصوف الإسلامى تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٥٧ .
١٨٧. الخركوشى، المرجع السابق، ص٤٣٤ .
١٨٨. أبو حفص السهروردى، عوارف المعارف، تحقيق محمد عبد العزير الحالدى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م. ص٢٧٣ .
ويبدو أن السهروردى قد وقع فى الحلط، أثناء شرحه للعلاقة بين الحال والمقام، فإذا اعتبرنا الأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، فسنلاحظ الخلط الذى وقع فيه السهرودى. ولكن فى جميع الأحوال يتضح من خلال أمثلته مدى العلاقة المعقدة بين الحال والمقام.
١٨٩. إبراهيم بسيونى، نشأة التصوف الإسلامى، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ نشر ص١٢٠.
١٩٠. عامر النجار، التصوف النفسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢ م، ص٢٧٦.
١٩١. لمزيد من التفاصيل: أبو بكر محمد الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.
١٩٢. أبو طالب المكى، قوت القلوب فى معاملة المحبوب، تحقيق سعيد مكارم، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م، ج٢، ص٧.
١٩٣. لمزيد من التفاصيل انظر، الحركوشى، المرجع السابق، ص ٤٣ . ٥٤ .
١٩٤. المرجع السابق، ص٤٨
١٩٥. المرجع السابق، ص٤٧ . ٤٨ .
١٩٦. الجدير بالذكر أن أول من تحدث بوضوح فى التصوف الإسلامى عن الحب تلك العاشقة العابدة الزاهدة رابعة العدوية المتوفاه ١٨٥ هـ التى أخرجت أروع العبارات عن الحب الإلهى.. لمزيد من التفاصيل انظر: عبد الرحمن بدوى، شهيدة العشق الإلهى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٢م.
وكذلك نجد سمنون المحب هو سمنون بن حمزة بن عبد الله الخواص، ولا نعرف تاريخ وفاته على وجه التحديد، لكنه توفى بعد الجنيد، ومن أقواله :"لا يُعبَّر عن الشئ إلا بما هو أرَقّ منه، ولا شئ أرقّ من المحبة". وله العديد من الأبيات الشعرية عن المحبة.
للاطلاع على ترجمته وقراءة أقواله انظر حلية الأولياء ٣٠٩/١٠، الرسالة القشيرية ص٢٨، طبقات الشعرانى١/ ١٠٤ .
وممن تحدث أيضا عن الحب محمد عبد الجبار النفرى، فى مقالته عن المحبة، لمزيد من التفاصيل انظر:
Paul Nwyia, Trois Oeuvres Inedites De Mystiques Musulmans Al Niffari, Dar El-Machreq, Buyrouth, 1986.
١٩٧. لمزيد من التفاصيل انظر، الخركوشى، المرجع السابق، ص٦٣ . ٦٤ .
١٩٨. الشوق: ميل تلقائى مشعور به، يتجه نحو غاية حقيقية أو وهمية، والشوق يعارض الإرادة بحيث إن الإرادة تتطلب اتساق الميول، والشعور بفاعليتها، وتعقل الوسائل: مراد وهبة، المعجم الفلسفى، دار قباء، ١٩٩٨م، ص٢٩٢.
١٩٩. الخركوشى، المرجع السابق، ص٧٠.
٢٠٠. المرجع السابق، ص٧٠.
٢٠١. المرجع السابق، ص٧١.
٢٠٢. هو عبد الواحد بن زيد، وقيل ابن زياد . العبدى . من زهاد القرن الثانى الهجرى . توفى سنة سبع وسبعين ومائة، مصادر ترجمته . طبقات ابن الملقن ١٨٣، الكواكب الدرية ٢٤٥ .
٢٠٣. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص ٦٩ .
٢٠٤. المرجع السابق، ص ٦٧ .
٢٠٥. القرب: القيام بالطاعة وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين، ولكن القرب الحقيقى أن يسلب آثار أوصافك عنك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت، ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها؛ انظر: الجرجانى، المرجع السابق، ص٢٨٨.
٢٠٦. الخركوشى، المرجع السابق، ص٧٢.
٢٠٧. المرجع السابق، ص ٧٥ .

٢٠٨. المرجع السابق، ص٧٢ - ٧٤

٢٠٩. أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء المعروف بأبو العباس بن عطاء ، من مشايخ الصوفية وله لسان فى فهم القرآن يختص به، صحب إبراهيم المارستانى والجنيد، وكان أبو سعيد الخراز يعظم شأنه، وقال عنه «التصوف خلق وليس إنابة وما رأيت من أهله إلا الجنيد وابن عطاء» توفى ابن عطاء سنة ٣٠٩ هـ. مصادر ترجمته : حلية الأولياء ١٠ / ٣٠٢ . طبقات السلمى ٢٦٥ . طبقات ابن الملقن ٥٩

٢١٠. الخركوشى، المرجع السابق، ص٧٣.

٢١١. الأنس. أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية فى القلب وهو جمال الجلال، انظر: الجرجانى، المرجع السابق، ص٣٨٧.

٢١٢. الخركوشى، المرجع السابق، ص٧٧، وبالبحث فى المصادر الأخرى وجدنا أن كاتب هذه الرسالة هو الحسن البصرى، وقد كتبها وأرسلها إلى عمر بن عبد العزيز للإطلاع على النص الكامل للرسالة أنظر: أبونعيم الاصبهانى، المرجع السابق، ج٢، ص١٣٤ - ١٤١ .

٢١٣. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص٨٠ - ٨١.

٢١٤. المرجع السابق، ص ٧٩ .

٢١٥. المرجع السابق، ص ٧٨ .

٢١٦. المشاهدة: يطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ويطلق بازاء رؤية الحق فى الأشياء ويطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك، الجرجانى، المرجع السابق، ص٣٩١.

٢١٧. نص الحديث بالكامل: حدثنى عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد شعر الرأس، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه أحدٌ منا، حتى جلس إلى رسول الله ﷺ فأسند ركبته على ركبته، ووضع كميه على فخذيه، ثم قال: يا محمد أخبرنى ما الإسلام؟ قال: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتى الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا» قال. صدقت. قال فتعجبنا له يسأل ثم يصدقه، ثم قال أخبرنى عن الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر كله خيره وشره» قال: صدقت، فأخبرنى عن الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». .... قال عمر: ثم لبثنا ثلاثاً فقال رسول الله ﷺ: «يا عمر أتدرى من السائل؟ قلت الله ورسوله أعلم. فقال إنه جبريل عليه السلام أتاكم ليعلمكم أمر دينكم» أخرجه البخارى، ومسلم والترمذى والإمام أحمد وغيرهم عن عمر بن الخطاب وهو حديث مشهور.

٢١٨. الخركوشى، المرجع السابق، ص٨٤.

٢١٩. المرجع السابق، ص٨٥.

٢٢٠. المرجع السابق، ص٨٥.

٢٢١. اليقين: فى اللغة. العلم الذى لا شك معه، وفى الأصطلاح: اعتقاد الشئ بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابقًا للواقع غير ممكن الزوال والقيد الأول جنس يشتمل على الظن ايضا، والثانى يخرج الظن، والثالث يخرج الجهل والرابع يخرج اعتقاد المقلد المصيب. وعند أهل الحقيقة رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان، وقيل مشاهدة الغيوب بصفاء القلوب وملاحظة الأسرار بمحافظة الأفكار، وقيل هو طمانينة القلب على حقيقة الشئ، وقيل يُقِنَ الماء فى الحوض إذا استقر فيه وقيل اليقين رؤية العيان، وقيل تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب، وقيل اليقين رؤية العيان بنور الإيمان، وقيل اليقين ارتفاع الريب فى مشهد الغيب، وقيل اليقين العلم الحاصل بعد الشك. انظر: الجرجانى، المرجع السابق، ص٣٨٠.

٢٢٢. الخركوشى، المرجع السابق، ص٨٨.

٢٢٣. المرجع السابق، ص ٨٩ - ٩٠.

٢٢٤. المرجع السابق، ص٩٢.

٢٢٥. الخركوشى، المرجع السابق، ص٩٠

٢٢٦. عبد الرحمن السلمى، تسعة كتب فى أصول التصوف والزهد، تحقيق سليمان إبراهيم آتش، الناشر للطباعة والنشر، بدون بلد النشر، بدون تاريخ، ص١٤٤.

٢٢٧. سعاد الحكيم، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ص٣٤٩.

٢٢٨. ابن عطاء الله السكندرى، النبذة فى التصوف، مخطوط رقم ٤١٣٦، دار الكتب القومية، القاهرة، ص٢.

٢٢٩. ابن عطاء الله ،تاج العروس وقمع النموس، مخطوط رقم ٢٢٩٥١ ب، دار الكتب القومية، القاهرة، ص١.

٢٣٠. الخركوشى، المرجع السابق، ص٩٤.

٢٣١. المرجع السابق، ص٩٥.

٢٣٢. المرجع السابق، ص٩٦.

٢٣٣. المرجع السابق، ص٩٧

٢٣٤. المرجع السابق، ص٩٧.

٢٣٥. المرجع السابق، ص٩٤.
٢٣٦. المراقبة. استدامة علم العبد باطّلاع الربّ عليه فى جميع أحواله، انظر: الجرجانى، المرجع السابق، ص٢٢٢.
٢٣٧. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص ١٠٤ . ١٠٥.
٢٣٨. المرجع السابق، ص١٠٦ ـ ١٠٧.
٢٣٩. المرجع السابق، ص١٠٧.
٢٤٠. الورع: هو اجتناب الشبهات خوفًا من الوقوع فى المحرّمات، وقيل هو ملازمة الأعمال الجميلة، انظر: الجرجانى، المرجع السابق، ص٢٧٢.
٢٤١. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص١٠٨ . ١٠٩.
٢٤٢. المرجع السابق، ص١١٤.
٢٤٣. الزهد: فى اللغة ترك الميل إلى الشئ. وفى اصطلاح أهل الحقيقة هو بغض الدنيا والإعراض عنها وقيل هو ترك راحة الدنيا طلبًا لراحة الآخرة، وقيل هو أن يخلو قلبك ممّا خَلَتْ منه يدك، انظر: الجرجانى، المرجع السابق، ص١٢٠.
٢٤٤. الخركوشى، المرجع السابق، ص١١٦.
٢٤٥. المرجع السابق، ص١١٨ . ١١٩.
٢٤٦. المرجع السابق، ص١٩٩.
٢٤٧. المرجع السابق، ص١١٨.
٢٤٨. الصَّبْر: هو ترك الشكوى من ألم البلوى لغير الله لا إلى الله؛ لأن الله تعالى أثنى على أيّوب عليه السلام بالصبر، فعلمنا أنّ العبد إذا دعى لله تعالى فى كشف الضّر عنه لا يقدح فى صبره ولئلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى ودعوى التحمّل بمشاقه... فإن الرضا بالقضاء لا يقدح فيه شكوى إلى الله ولا إلى غيره.. انظر: الجرجانى، المرجع السابق، ص١٢٩.
٢٤٩. الخركوشى، المرجع السابق، ص١٢٤ . ١٢٥.
٢٥٠. المرجع السابق، ص١٢٧.
٢٥١. الرضا: سرور القلب بمر القضاء، أنظر: الجرجانى، المرجع السابق، ص١١٦.
٢٥٢. الخركوشى، المرجع السابق، ص١٣٠.
٢٥٣. المرجع السابق، ص ١٢٠ . ١٣٠.
٢٥٤. التوكل هو الثقة بما عند الله واليأس عمّا فى أيدى الناس، انظر: الجرجانى، المرجع السابق، ص٧٤، ويأتى التوكل لدى أبى طالب المكى ٣٨٠هـ كأعلى مقامات اليقين، ليس هذا فحسب بل يعتبره المكى نظام التوحيد وجماع الأمر، انظر أبو طالب المكى، المرجع السابق، ص٧.
٢٥٥. الخركوشى، المرجع السابق، ص١٣٥ . ١٣٦.
٢٥٦. المرجع السابق، ص١٣٦.
٢٥٧. الخوف: توقع حدوث مكروه، أو فوات محبوب، انظر. الجرجانى، المرجع السابق، ص١٠٧.
٢٥٨. الخركوشى، المرجع السابق، ص١٤٢ . ١٤٣.
٢٥٩. المرجع السابق، ص١٤٣.
٢٦٠. المرجع السابق، ص١٤٨.
٢٦١. الرجاء. فى اللغة الأمل، وفى الاصطلاح تعلقّ القلب بحصول محبوب، انظر: الجرجانى، المرجع السابق، ص١١٤.
٢٦٢. الخركوشى، المرجع السابق، ص١٥١ . ١٥٢.
٢٦٣. الإخلاص فى اللغة ترك الرياء فى الطاعات، وفى الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الكَدَر لصفائه وتحققه أنّ كل شئ يتصور أن يَشُوبَه غيره فإذا صفا عن شوبه وخلّص عنه يسمّى خالصًا ويسمّى الفعل المخلص إخلاصًا... والإخلاص أن لا تطلب لعملك شاهدًا غير الله وقيل الإخلاص تصفية الأعمال من الكدورات، وقيل الإخلاص الصدق، انظر: الجرجانى، المرجع السابق، ص٢٣.
٢٦٤. الخركوشى، المرجع السابق، ص ١٧٩ . ١٨٠.
٢٦٥. المرجع السابق، ص١٨٢
٢٦٦. المرجع السابق، ص١٩٣ . ١٩٤.
٢٦٧. قال فى المقاصد: عزاه الحافظ ابن حجر لمسند الحسن بن سفيان عن ابن عباس رضى الله عنهما بلفظ (أمرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم) قال وسنده ضعيف جدًا.
٢٦٨. الخركوشى، تهذيب الأسرار، ص ٢٣ . ٢٤.
● نرى ضرورة التفرقة بين الالتزام بالشريعة، والالتزام بظاهر الشريعة أثناء قراءة العمل.

٢٦٩. عبد الكريم مجاهد، الدلالة اللغوية عند العرب، دار الضياء، الأردن، عمان، ١٩٨٥م، ص١٢.
٢٧٠. جون لاينز، علم الدلالة، ترجمة محمد عبد المجيد ماشطة وآخرين، طبع جامعة البصرة، بغداد، ١٩٨٧م، ص٩.
٢٧١. الزبيدى، تاج العروس، طبعة الكويت، ج ٢٨، ص ٤٩٧ - ٤٩٨ .
٢٧٢. الزمخشرى، أساس البلاغة، ص١٣٤.
٢٧٣. فريد عوض حيدر، علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٥ م، ص١١.
274- F. R. Palmer, Semantics, second edition, Cambridge, 1981, p. 1-2.
٢٧٥. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٨٥م، ط ٥، ص٧.
٢٧٦. فريد عوض حيدر، علم الدلالة، ص١٤.
٢٧٧. المرجع السابق، ١٥.
278- Toshihiko Izutsu, God and Man in The Koran , The Keio Institute of Cultural, Tokyo, 1964, p. 9.
٢٧٩. من أجل نظرة عامة واسعة رصينة للمجال الذى يغطيه علم الدلالة كله، مع عرض موجز للخلفية التاريخية، نحيل القارئ إلى عمل ستيمن أولمان:
Stephen Ullmann, Semantics: an Introduction to the Science of Meaning, Oxford, 1962.
280- Izutsu, God and Man, p. 10.
281- Ibid, p. 11.
٢٨٢. يعنى هذا المصطلح (علم الرؤية للعالم) وقد أسهم ليو فيسجيربر من جامعة بون فى تطوير فكرة أن علم الدلالة نوع من علم الرؤية للعالم والذى كان يؤكد دائما ومنذ النصف الأول من القرن الماضى أهمية اللغة الإنسانية كعملية تشكيل للعالم لمزيد من التفاصيل انظر:
Leo Weisgerber, Grundformen spraachlicher, Arbeitsgemeinschaft fur Forschung des Landes Nordrhein, Westfalen; hft 105, Koln und Opladen.
ولعرض مجمل ومختصر ومثير للإعجاب لمرضيته ، حيث تتفق فلسفته اللغوية الهمبولدتيه (نسبة إلى العالم اللغوى همبولدت) فى كثير من نقاطها الجوهرية مع ما يعرف هذه الأيام فى العالم الناطق بالإنجليزية تحت اسم سابير - وورف. وفى ما يخص هذه النظرية ، انظر الدراسة النقدية لـ بول هنلى:
Roger W. Brown (et al.), language, Thought and Culture, Edited by; Paul Henle (Ann Arbor, MI; University of Michigan press, 1958), chap. 1.
283- Izutsu, God and Man, p. 12.
284- Ibid, p 18 - 19.
٢٨٥. فريد عوض حيدر، المرجع السابق، ص١٧٢.
285 - Izutsu, God and Man, p. 20-21.
287 - Ibid, p. 24 .
288 - Ibid, p. 25 .
289 - Ibid, p. 25 .
٢٩٠. إن الفكرة الشائعة عن المعجم بوصفه قاموسًا يضم كلمات مرتبة بدقة وفقًا للنظام الألفبائى، غير واردة هنا.
291- Izutsu, God and Man, p. 28.
٢٩٢. معجم مقاييس اللغة، مادة حبب
٢٩٣. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق آمين عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان، ١٩٩٩م،الجزء الثالث، ص٧.
٢٩٤. عبد الكريم القشيرى، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص١٤٤.
٢٩٥. محمد فؤاد عبد الباقى، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٢٣٤- ٢٣٦.
٢٩٦. لمزيد من التفاصيل انظر . الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى «دراسة فى التطور الدلالى».
Giuseppe Scattolin, Love (HUBB) of God In Islamic Mysticism A Study of Semantic Development, Institut Dominicain, MIDEO 23, Paris,1997, P239-258.
٢٩٧. جوزيبى سكاتولين، بحث بعنوان منهج لقراءة نص صوفى، نشر بمجلة المؤتمر الدولى الثانى بعنوان «المستشرقون والدراسات العربية والإسلامية»، رابطة الجامعات الإسلامية، مصر، المنيا، ٢٠٠٦، الجزء الرابع، ص١٢٣٢.

٢٩٨. قمنا بترقيم باب المحبة لدى الخركوشي والأرقام المدونة في الجدول هي آرقام الفقرات التي ترتبط بالمستوى الأول للمحبة حسب تحليلنا لها، ووجدنا صعوبة في سرد تحليل كافة فقرات باب المحبة في هذا الفصل لأن ذلك سيؤدي إلى تضخيم الحجم بشكل كبير، وما يهمنا أكثر هو نتائج التحليل الدلالي.

299- Arberry , Khargushy's Manual, p. 347.

٣٠٠. حاجي خلفيه، كشف الظنون، المجلد الثاني، ص١٥٦٢.

٣٠١. عبد الرحمن الجامي، نفحات الأنس، مطبعة دمشق، ١٩٦٨م ص٢٨٢.

٣٠٢. الطوسي، المرجع السابق، ص١٥.

٣٠٣. فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، دراسة وترجمة منال اليمني عبد العزيز، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦، المجلد الأول، ص٩٦.

٣٠٤. فؤاد سيزكين، تاريخ التراث،جـ١، ص١٦٨.

٣٠٥. الطوسي، المرجع السابق، ص١٥.

٣٠٦ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة، ١٣٥١هـ ،جـ ٣، ص٢١٨.

٣٠٧. الطوسي، المرجع السابق، ص١٢ ـ ١٣.

308- Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill, USA, 1975, p 84.

309- Arberry , Khargushy's Manual, p 345.

٣١٠. الطوسي، المرجع السابق، ص٢٤.

٣١١. الخركوشي، المرجع السابق، ص٣١.

٣١٢. الطوسي، المرجع السابق، ص١٣.

٣١٣. الخركوشي، المرجع السابق، ص٢٥.

٣١٤. الطوسي، المرجع السابق، ص٤٢.

٣١٥. الخركوشي، المرجع السابق، ص٣١.

316- Knysh, Islamic Mysticism , p. 119.

٣١٧. الخركوشي، المرجع السابق، ص٤٣٤.

٣١٨. الطوسي، المرجع السابق، ص٤١١ .

٣١٩. الخركوشي، المرجع السابق، ص٤٣٤.

٣٢٠. الطوسي، المرجع السابق، ص٤١١ .

٣٢١. الخركوشي، المرجع السابق، ص٤٣٤

٣٢٢. الطوسي، المرجع السابق، ص ٤١٢ .

٣٢٣. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٣٥ .

٣٢٤. الطوسي، المرجع السابق، ص ٤٢١ .

٣٢٥. الطوسي، المرجع السابق، ص٨٦ ـ ٨٧.

٣٢٦. الطوسي، المرجع السابق، ص٦٩.

٣٢٧. المرجع السابق، ص٧١.

328- Arberry , Khargushy's Manual, p. 349

لم يضع نيكلسون الخركوشي وسط هذه القائمة، لأنه لم يكن يعرفه، والدليل على ذلك أنه لم يذكر اسمه على الاطلاق.

329- Arberry, Khargushy?s Manual. .p 345.

٣٣٠. مصادر ترجمته: الوافي بالوفيات ٣٧٦/١، طبقات الشافعية ٢٤٣/٢ ـ ٢٤٨، المنتظم ٢٨٠/٨، البداية والنهاية ١٠٧/١٢، النجوم الطاهرة ٩١/٥، كشف الظنون ٨٨٢/١ . والعديد من المصادر الأخرى.

٣٣١. إبراهيم بسيوني، الإمام القشيري حياته وتصوفه وثقافته، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٩٢م، ص٧ ـ ٨.

٣٣٢. عبد الكريم السمعاني، الأنساب، جـ١٠، ص١٥٢.

٣٣٣. الزبيدي، تاج العروس، جـ٢، ص، ٤٩٣

٣٣٤. عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، دمشق ١٩٤٩م، ج ٢، ص٩٥٤.

٣٣٥. إبراهيم بسيوني، المرجع السابق، ص٧.

٣٣٦. المرجع السابق، ص٩.

٣٣٧. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية، مطبعة مصر، ١٣٤٢هـ، جـ ٣، ص٢٤٥.

٣٣٨. ابن حلكان، وفيات الأعيان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م،حـ ١، ص٣٧٥.

٣٣٩. عبد الرءوف المناوى، الكواكب الدرية فى تراجم الصوفية، تحقيق عبد الحميد صالح، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ ، جـ١، ص٦٢٠.

٣٤٠. إبراهيم بسيونى، المرجع السابق، ص١٨.

٣٤١. ابن عساكر، تبين كذب المفترى، طبعة ليدن، ص٩٣.

٣٤٢. ابن العماد، شذرات الذهب، جـ٣، ص٣٢٠.

٣٤٣. اليافعى، مرآة الجنان، جـ ٣، ص٩١.

٣٤٤. إبراهيم بسيونى، المرجع السابق، ص٢٢.

٣٤٥. المرجع السابق، ص ١١٨. ١١٩.

346- Al Qushayri, The Principles of Sufism , Translated by B. V. Schlegell, Mizan Press, Berkeley, USA, 1990.

٣٤٧. عبد الكريم القشيرى، المرجع السابق، ص١٦.

٣٤٨. المرجع السابق، ص١١٤.

٣٤٩. نجد أن أغلب المصنفات الصوفية للقرن الرابع الهجرى مثل كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، وكتاب اللمع، كتاب تهذيب الأسرار، تضع الفصل الخاص بتعريف التصوف فى البداية، وليس وسط الأحوال والمقامات.

٣٥٠. عبد الكريم القشيرى، المرجع السابق، ص٥٥١

٣٥١. المرجع السابق، ص٥٥٠ ـ ٥٥١.

٣٥٢. الخركوشى، المرجع السابق، ص٤٣٤.

٣٥٣. عبد الكريم القشيرى، المرجع السابق، ص٢٠٤.

٣٥٤. الخركوشى، المرجع السابق، ص٤٣٤.

٣٥٥. عبد الكريم القشيرى، المرجع السابق، ص٢٠٦.

٣٥٦. الخركوشى، المرجع السابق، ص٤٣٦.

٣٥٧. عبد الكريم، القشيرى، المرجع السابق، ص٢٧٣.

٣٥٨. الخركوشى، المرجع السابق، ص٤٣٦

٣٥٩. عبد الكريم القشيرى، المرجع السابق، ص٢٤٢.

٣٦٠. الخركوشى، المرجع السابق، ص٤٣٩.

٣٦١. عبد الكريم القشيرى، المرجع السابق، ص٢٣٢.

٣٦٢. الخركوشى، المرجع السابق، ص٢٣٢.

٣٦٣. عبد الكريم القشيرى، المرجع السابق، ص٤٢٤.

٣٦٤. المرجع السابق، ص٢٧٦.

٣٦٥. المرجع السابق، ص٤٢٢.

٣٦٦. ابراهيم بسيونى، المرجع السابق، ص٧٥.

367- Arberry, Khargushy's Manual, p 345.

٣٦٨. بعد الانتهاء من إعداد هذه الدراسة وأثناء تهيئتها للنشر حصلنا على معلومات تاريخية هامة تؤكد اطلاع القشيرى على مؤلفات الخركوشى، ليس هذا فحسب بل إن كتاب شرف المصطفى للخركوشى المكون من ست مجلدات، وصل لنا عن طريق رواية القشيرى. معنى ذلك أن القشيرى كان على معرفة واضحة بأعمال الخركوشى، بدليل أنه قدم بعضها. وهذا يبرر التشابه الكبير بين الخركوشى والقشيرى، كما يجعلنا نؤيد تأثير الخركوشى الكبير على القشيرى وتصوفه.

369- A. J Arberry, Khargushy's Manual, p 349.

القسم الثانى

النصوص الصوفية

الفصل الأول

بعض التعريفات للتصوف

والفرق بين الصوفية والملامتية للخركوشي[1]

أولاً: تعريف التصوف

١ـ قال عبد الواحد بن زيد: الصوفية القائمون بعقولهم على هُمُومِهِمْ، العَاكِفُونَ عليهَا بقلوبهم، المعتصمون بالله من شر نُفُوسِهِمْ.

٢ـ قال إبراهيم بن أدهَم: التّصَوفُ عُلُوُّ الهمَمَ عَمّا تَنَافَسَت فيه الأُمَمُ، مَخَافَةَ أن تَزِلَّ القَدمُ، والزهد فيما أحل الله تعالى لا فيما حَرّمَ.

٣ـ قال سرى السقطى: الصوفى هو الذى لا يُطفئ نورُ معرفته نُورَ ورعه، ولا يتكلم بباطن من العلم، ينقضه عليه ظاهر العلم، ولا تحمله الكرامات على هتك أستَارِ المحَارِم.

٤ـ وقال أيضًا: الصوفى أمير والفقير مُؤتَمَرٌ، والصوفى قَاض والفقير مقضى عليه، والصوفى مطلوب والفقير طالب، والصوفى مُرَادٌ والفقير مُرِيدٌ، والصوفى بحر والفقير نَهْرٌ.

٥ـ وقال أيضًا: مَثَل الصوفى مِثَلُ الشمس تَطلعُ على كل شىء، والأرض يَطؤهَا كُل شىء والماء يشرب منه كل شىء، والنار يستضىء بها كل شىء.

٦ـ قال أبو جعفر القصار: التصوف خُلُقٌ كريم، ظَهَرَ فى زمان كريم، على رجل كريم، مع قوم كِرَام.

٧ـ قال معروف الكرخى: التصوف الآخذ بالحقائق، والكلام فى الدقائق، والإياسُ مما فى أيدى الخلائق.

٨ـ قال ذو النون المصرى، وقد سئل عن التصوف، آهو مشتق أو لقب؟ فقال: قيل فى صَفَوية فستُروا ذلك الصفاء بالصوفية على سترِ العمل وَكِتْمَانِه عما يُوجبُ الرياء.

٩ـ وعن بشر بن الحارث: الصوفية لم يُعْرَفُوا إلا به، ولم يُكْرَمُوا إلا من أجله، وليظْهَرَنَّ هذا المذهب حتى لا يَكُونَ الدينُ إلا لله عز وجل.

١٠. قال الجنيد: الصوفى لا يشتغل بالأغْيَار عن الله عز وجل.

١١. قال بشر بن الحارث: الصوفية لم يُعْرَفُوا إلا بِهِ، وَلَمْ يُكْرَمُوا إلا من أَجْلِهِ، وليَظْهَرَنَّ هذا المذهب حتى لا يكون الدين إلا لله عز وجل.

١٢. قال أبو سعيد الخراز: التصوف التمكينُ مِنَ الوقت.

١٣. قال الجنيد: التصوف ترك الاختيار.

١٤. قال أيضًا: التصوف عُنْوة لا صلح فيها.

١٥. وقال أيضًا: المتصوفة هُمُ القَائِمُونَ مع الله تعالى من حيث لا يعلمه إلا الله.

١٦. وقال أيضًا: التصوف ذِكرٌ مع اجتماع، وَوَجْدٌ مع استماع، وَعَملٌ مع اتبَاع.

١٧. وقال أبو يزيد البسطامى لما سئل عن التصوف، فقال: بلسان الشريعة، أم بلسان الحقيقة، أم بلسان الحق؟ فقال القائل: ما معنى الألسنة الثلاثة؟ فقال: أما بلسان الشريعة فتصفية القلب من الكُدُورةِ، واستعمال الخُلُق مع الخليقة، واتباع الرسول فى جميع الشريعة. وأما بلسان الحقيقة، فعدمُ الجنايات بل عدمُ الحَيَاةِ وجميع الشيات، والانعِتَاقُ مِنْ رقِ الشهوات، والخُرُوجُ مِنْ عين الشُبُهَاتِ، ومحو أحكام الصفات، وترك جميع المألوفات، والاكتفاء بخالق السموات. وأما بلسان الحق: فإن الحق اصطفى الصُوفية بصفاته عن صفاتهم فصافاهم فَسُمُوا صُوْفِيةً.

١٨. وقال أيضًا: التصوف هو طَرْحُ النفس فى العبودية، وتعليق القلب بالرُبُوبِيةْ، واستعمالُ الأخلاق السنية، والنظر إلى الله سبحانه بالكلية.

١٩. قال سهل بن عبد الله: الصُوْفى من كان دَمُهُ هَدْرًا، ومُلْكُهُ مُباحًا، وَلَم يَرَ الأشياء إلا من الله تعالى، وتسبيحُه الرحمة لجميع خلق الله.

٢٠. قال أبى الحسين النورى: التصوف هو ترك كل حَظٍّ النفسِ.

٢١. قال جابر بن داود: التصوف إرادة الحق فى الخلق بلا خلق.

٢٢. قال المزنى الكبير: التصوف خُلُقٌ، وخُلُوَ الأيدى من الأموال، وصفاء النفوس من الآمال، وَمُرَاعَاةُ الحق على كُلِ حَالٍ.

٢٣. قال الوليد بن القاسم: التصوف حفظ حركات الصِفَاتِ عَنِ اتِبَاعِ الشهوات، والمُسَارَعَة إلى اختيَار الحق فى جميع المُرَادَاتِ.

٢٤. قال الكتانى: الصُوفى هو المشير عن الله تعالى، فإن الخلْقَ أشَاروا إلى الله تعالى.

٢٥ـ قال الشبلى: التصوف ضبط حواسِّك، ومراعاةُ أنفَاسِك.

٢٦ـ قال الشبلى: الصوفى الذى لا يرى فى الدَّارَيْن مع الله غيره.

٢٧ـ قال الشبلى: الصوفى هو الذى لا يملك شيئًا ولَا يملكُهُ شىء.

٢٨ـ قال عمرو بن عثمان المكى: التصوف أن يكون العبد فى كل وقت بما هو أَوْلَى مِنْ ذَلِكَ الوقتِ.

٢٩ـ قال يحيى العلوى: التصوف تمكينُ الأسرَارِ إلى الانتهاء إلى حيثُ ليس وَرَاءهُ مُنْتَهى.

٣٠ـ قال فارس البغدادى: أحوال الصوفية ثلاثة؛ أولها التيقظ والاعتبار، والثانى الحياء والاستغفار، والثالث المعتبَةُ والاعتذارُ.

٣١ـ قال سعيد النباجى: التصوف هو تقديس الأسرَارِ عن التلطخ بالالتفات إلى غير الحق.

٣٢ـ قال أبو تُراب النخشبى: الصوفى من صَفا لله تعالى.

٣٣ـ قال سمنون المحب: التصوف هو الدخول فى كل خُلُقٍ سَنى، والخُرُوج مِنْ كُل خُلُقٍ دَنِى.

٣٤ـ وقال أيضًا: التصوف إرسَالُ النفس فى أحكام الله تعالى.

٣٥ـ قال ممشاد الدينورى: التصوف صفاء الأسرار، والعمل بما يرضى الجبار، وصحبة الناس بلا اختيار.

٣٦ـ قال على بن عبد الله: التصوف علمٌ غابَ وصفهُ وبقى حقه.

٣٧ـ قال أبو الحسين الزنجانى: التصوف هو صدق المعاملة، وكَمَالُ العبُوديَّة، والافتقارُ إلى الله عزَّ وجلَّ، وحسن القدوة برسول الله ﷺ.

٣٨ـ قال أبو عبد الله بن الجلاء: الصوفى يكون مع الحق بلا مكان، ولا يمنعه الحق علم كل مكان.

٣٩ـ قال القحطبى: الصوفى الذى سيمة نفسه جميع ما ظَهر من نعوتها، واستخفت بكل بادٍ بدًا منها، واستوحشت من جميع ما تَقرب المتقربون به، وانقطعت عن الشواهد والفوائد، وعجزت عن مواجهة الحق بحالٍ.

٤٠ـ قال أبو بكر بن سنان: التصوف هو أن تتبيَّن فيك عين العجزِ، ويبينَ فيك عينُ اقتدار وَلِيِّكَ لك.

٤١ـ قال أبو بكر بن طاهر: الصوفى لا يرضى من الله بالكونين لأن من رضى منه بغيره خَابَ وخسر.

٤٢ـ قال أبو يعقوب المزابلى: التصوف حَال تضمحل فى معالم الإنسانية.

٤٣ـ قال أبو الحسن السيراونى الكبير: الصوفى من يكون مع الوَارِدَاتِ لا مع الأوراد.

٤٤ـ قال جعفر الخلدى: التصوف طرح النفس فى العبودية، والخروج من البشرية، والنظر إلى الله بالكلية.

٤٥ـ قال عبد الله بن خفيف: الصوفى هو الناظِرُ إلى الحق فيما حُفِظ عليه من حَالِهِ.

٤٦ـ قال سهل بن عبد الله: التصوف الإعراضُ عن الاعتراض.

٤٧ـ قال أبو القاسم النصراباذى: التصوف نورٌ من الحق يدُلُّ على الحق، وخَاطَرٌ منهُ يشير إليه، التصوف فَناؤك عن الكونين لِيَبْقَى مُكَوِّنُهُمَا.

٤٨ـ قال أبو القاسم الرازى: التصوف اعتدال الأحوال مع الحق.

٤٩ـ قال الحسين الحميرى: الصوفى فى وجده وجُودُه، وصفته حجابُه.

٥٠ـ قال غانم بن سعيد: التصوف إعزاز الفقر وتعظيم الحق.

٥١ـ قال أبو بكر الوراق: الصوفى مِنْ صفا قلبه من كل دنَسٍ، وسلِم صَدره لكل أحدٍ، وسخَتْ نفسُهُ بالبذل والإيثار.

٥٢ـ قال أبو عبد الله بن خفيف: التصوف تصفية القلب عن مرافقة البرية، ومفارقة أخلاق الطبيعة، ومنازلة صفات الروحانية، والتعلق بعلم الحقيقة، واستعمال ما هو أولى على السرمدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله تعالى على الحقيقة، وإتباع الرسول فى الشريعة.

٥٣ـ التصوف تطهير الأسرار عَمَا يُمَازِجُهَا مِنَ الخَوَاطِرِ الفاسِدَةِ، وإذَاقَة النفس طعمَ الوصَالِ.

٥٤ـ قال آبو بكر الدقى: الصوفى من تغذَّى بالأذكار، أو انتعش بالأفكار.

٥٥ـ قال حسون الدينورى: التصوف مراعاة المعبود، وترك المفقود، وأخذ القوَام من الموجود.

٥٦ـ قال أبو على المكى: التصوف اسم يجمع ثلاثًا؛ الوفاء، والصفاء، والعفاء؛ فالوفاء مع الله عز وجل، والصفاء من البشرية، والعفاء من الخلق.

٥٧ـ قال أبو بكر الواسطى: الصوفى من نطق بالعِبَر وَنَوَّرَ سرَّهُ بالفِكَر.

٥٨ـ قال أبو بكر الزاهدآبادى: التصوف ترك أمنيةِ النفس.

٥٩ـ قال سهل بن عبد الله: نعت الصّوفى السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود.

٦٠ـ قال أبو على الروذبارى: التصوف هو صفو القرب بعد كُدُورةِ البعد.

ثانيًا: الفرق بين الصوفية والملامتية

قد ذكرنا ما سهل الله تعالى لنا ذِكرَهُ فى معانى التصوف، وأوصاف أهله، وتلك طريقة أهل العراق. فأما أهل خُرَاسَان؛ فإنهم يسلكُون طريقة المَلامتية وقد كانت الملامتية يسمونَ المحزونينَ فى سَالِفِ الدَّهرِ، وأصلهم أنهم لا يخافون فى الله لومة لائم، فلذلك لا يشتغلون بتزيين الظواهر للخلق؛ بل يبتهلون إلى الله سبحانه وتعالى فى أن يزين أسرارهم لهم.

وحكى عن عبد الله بن المبارك أنه قال: أصل المَلامتى أن لا يُظهر خيرًا، ولا يضمر شرًا.

عن أبى حفص قال: أهل الملامة قوم أظهروا للخلق قبائح الأفعال التى هم فيها، وستروا عنهم محاسن ما هم فيه، فَلاَمَهُمُ الخلق على ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم، فأكرمهم الله تعالى بكشف الأسرار، والإطلاع على أنواع العيوب، وتصحيح الفراسة فى الخَلْق.

وسئل حمدون القصار عن الملامة، فقال: خوف القَدَرية ورجاء المُرجئة.

وقيل لعبد الله بن المبارك: هل تكون لِلمَلاَمتى دعوى؟ قال: وهل يكون له شىء يدَّعيهِ؟.

وقال أيضًا: الملامتى لا تكون له من باطنه دعوى، ولا من ظاهره تصنُّع ولا مراءاة، وسره الذى بينه وبين الله تعالى، لا يطَّلع عليه صدره فكيف الخلق؟!

وسئل بعضهم عن طريقة الملامة، فقال: هى إظهار مقام الفرقة للخلق، والتحقق بعين الجمع مع الحق.

وسئل بعضهم عن صفة الملامتى فقال: أن لا يصحبهُ فى الظواهر رياء، ولا فى البواطن دعوى، ولا يألَفُ ولا يُؤلَفُ، ولا يسكنُ إلى شىء، ولا يسكُن إليه شىء.

وسئل حمدون القصار عن أصل الملامتية ذات يوم، فقال: ترك التزيُّن للخلق بحال،

وتركُ طلب رضاهم فى نوع الأخلاق والأفعال، وأن لا يأخذك فيما لله عز وجل عليك لوْمَةُ لائِمٍ.

وسمع أبو الحسن الحصرى بصفات أهل الملامة فصاح وقال: لو كان فى هذا الزمان نبى كان مِنْهُم. وسئل عن أصل الملامة، فقال: ترك الشهوة، والتميُّز عن الخلق فى الأحوال.

وسئل عبد الله الخياط عن أصل الملامة، فقال: أن لا يفرق بين ملامته نفسه، وبين ملامة الناس إياهُ، ولا يتغير عنده الحالُ والوقتُ فى ذلك، فمن كان بخِلافِ هذا فهو بعد يُعَدُّ فى رعونة الطبعِ، ولم يبلغ دَرَجَة القَوْمِ.

قال أبو سعد الواعظ رضى الله عنه: فَمِن الفرق بينهم وبَينَ الصُوْفية، أن أصول الملامتية مبنية على العلم، وأصُول الصوفية مبنية على الحال، والملامتية يحثون على الكسب ويرغبون فيه، والصوفية يحثون على ترك الكسب ويزهدون فيه، والملامتية يكرهون الشهرة من اللباس، وإظهار المرقعات، والصوفية يميلون إلى ذلك، والملامتية ينكرون الرقص والسماع، والصياح والتواجد على الوجه الذى يوجد من الصوفية.

وسئل بعضهم: ما بالكم لا تحضرون مجالس السماع؟ فقال: ليس تركُنَا مجالس السماع كراهية، ولا إنْكَارًا لِذلِك الحالِ، ولكن خشية أن يظهر علينا من آحوالنا ما نسره ونستره، وذلك عزيز علينا وعِنْدنَا.

قال أبو سعد الواعظ: من شعار الملامتية ترك الدَعَاوِى، والاشتغَالُ بتحقيقِ المَعَانِى.

وقد سئل بعضهم: ما بَالَكُم قَلَّ ما تُظْهرُون مِنْكُمُ الدعَاوى؟ فقال: وهل الدعوى إلا رعونة النفسِ. وَمِنْ شِعَارِهم الاشتغالُ بعيوبِ النفس عن عيوب الخلق.

فقد سُئِل بَعضُهُم عَن أضرِّ شىء بأهل الملامة؟ فقال: أضرُّ شىء بأهل الملامة قلة بصرهم لعيوبهم، ورضاهمَ من أنفسهم بِمَا هُمْ فيه.

ومن شِعَارهم إسرارُهم الأحوال التى بينهم وبين الله عز وجل وإخفاؤهم إياها عن الخلق. فقد حكى أن أبا حفص رأى بعض أصحابه وهو يذم الدنيا وآهلها، فقال: أظهرت ما كان سبيلك أن تخفيه، لا تجالسنا بعد هذا ولا تصحبنا.

وسئل بعضهم عن أحوال أهل الملامة، فقال: هم قوم تولى الله حفظ أسرارهم، وأسبل عليهم وعلى سرائرهم ستر الظواهر، فهم مع الخلق من حيث الخلقُ، لا يفارِقُونَهُمْ فى أسْوَاقِهِمْ، ومكاسبهم مع الله تعالى من حيث الحقيقَة والتولى، فباطنهم

يلومَ ظاهِرَهُمْ على الانبساط مع الخَلق، والكون معهم برسوم العوام، وظاهرهُم يلوم باطنهم بسكونه فى مجاورة الحق، وغفلته عما فيه الظاهر من معاشرة الأضداد، وهذا من أحوال الأئمة.

وسئل بعضهم عن أهل الملامة، وآصل هذا الأمر، فقال: الخُلُقُ مع الخَلق، والسر مع الحق.

ومن شعارهم نسيان الطاعة بعد الفراغ منها، فإن ذِكْرَهَا يُوَرث العُجبَ، والعُجبُ يحبط العمل!

وَحُكِيَ عَنْ بعض مشيختهمْ أنه قال: المقبولُ مِنْ آعمالك موقوع مغيَّب عَنكَ، والمَردُودُ مَا اتصلت بِه رَؤيتك، فلم يرفَعْ وَلَمْ يَغِبْ عَنْكَ.

الفصل الثانى

المحبة وشرائطها للخركوشى[2]

أخبرنا أبو عبد الله، قال: أخبَرنا أبو سعد الواعظ، قال: أخبرَنا أبو محمد يحيى بن منصور القاضى، قال: حدثنا أحمد بنُ سلمة البزارُ، حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، قال: سمعت قتادة، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من كنَّ فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان يحب المرء لا يحبه إلا لله تعالى، ومن كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان آن يُلقى فى النار أحب إليه من أن يرجع فى الكفر بعد إذ أنقذه الله تعالى منه»[٣].

وقال أبو سعد الواعظ رحمه الله: اختلفوا فى معنى المحبة، فقال داود: المحبة دوام الذكر. وقال غيره: المحبة إيثار المحبوب فى كل حال. ويقال: المحبة الطاعة. ويقال: المحبة الموافقة وقال جعفر بن محمد: المحبة معنى تعجز القلوب عن إدْرَاكِهِ، وتمتنع الألسن عن عبارته.

وقال عبد الواحد بن محمد: المحبة معنى من المحبوب قاهر للقلوب.

وسئل سفيان بن عيينة عن المحبة، فقال: إن المحبة هى اتباع الرسول ﷺ. وقال بعضهم المحبة كراهية البقاء فى الدنيا، ومحبة شرعه الخروج إلى المحبوب مع الطاعة.

وقال الجنيد: حرم الله تعالى المحبة على صاحب العلاقة[٤].

وقال أيضًا: المحبة أمانة الله تعالى. وقال أيضًا: كل محبة تكون بعِوض، فإذا نال العوض زالت المحبة.

وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «حبك الشيء يعمى ويصم»[٥]، قال: يعنى يعميك عن نظر الرعية للمحبوب، وَيصمك إلى غيرِه.

وقيل: معناه حبك الدنيا يعمى ويصم عن حبك الآخرة. وقيل: يصم عن سماع ما يكرهه غيره فى محبوبه. وقيل: يعمى أن يرى فى محبوبه ما يكرهه غيره. وأنشد:

مـا فى النهـارِ ولا فى الليل لى فـرَجٌ
فـلا أبالى أطال الليل أم قـصـرا

وسئل سهل بن عبد الله عن المحبة، فقال: معاينة الطاعة، ومباينة الفاقة.

وقال ذو النون: لقيت فى بعض أسفارى امرأة تشير إلى المحبة، فسألتها عن غاية المحبة، فقالت: لا غاية للمحبة. قلت: ولِمَ؟ قالت: لأنه لا غاية للمحبوب.

وقال ذو النون: قل لمن أظهر حب الله عز وجل احذر أن تَذِلَّ لغير الله.

وقال ذو النون: المحبة، خوف ترك الحرمة، مع إقامة الخدمة.

وقال الشبلى: المحبة إيثار ما تُحِبُّ لمن تُحِبّ.

وقيل الشبلى: صف لنا العارف، وصف لنا المُحبَّ، فقال: العارف إن تكلم هلك، والمُحب إن سكت هلك.

ودخل جماعة من الناس على الشبلى فى مارستان، وقد جمع بين يديه حجارة، فقال: من أنتم؟ فقالوا: نحن أصدقاؤك ومحبوك. فاقبل عليهم يرميهم بالحجارة، واقبلوا يهربون. فقال: ما لكم؟ ادعيتم محبتى، فاصبروا على بلائى.

وللشبلى رضى الله عنه:

إن المحبـةَ للرحـمن أَسكَرَنى
وهل رأيت مُـحبًّـا غـيـر سَكران

وله أيضًا:

يا أيهـا السـيـد الكريم
حـبُّكَ بين الحـشـا مُـقـيم
يا رافعَ النَّوم عن جُـفـونى
أنـت بمـا مــرَّ بِـى عـلـيـم

ولغيره:

عـجِـبت لمن يقـول: ذكـرتُ ربى!
وهل أنسى؟ فـأذكـر من نسِـيتُ
أمـوت إذا ذكـرتك ثم أحـيـا
ولولا مـا أؤمِّلُ مـا حـيـيتُ
فـأحـيـا بالمنى وأمـوت شـوقـا
فكم أحـيـا عليك وكم أمـوتُ
شـربتُ الحُبَّ كـأسًا بعـد كـأس
فـمـا نفـد الشـرابُ ومـا رويتُ

فليت خـيـــاله نصب لعـــينى
فـإن أقــصــرتُ عن نظرى عـمـيتُ

وسئل أبو يزيد البسطامى عن المحبة، فقال: المحبة استقلالك الكثير من نفسك، واستكثارك القليل من حبيبك. وقال أيضًا: من أحب الله تعالى تزهَّد فى كل شىء يشغله عن الله عز وجل.

وسئل عمرو بن عثمان المكى عن المحبة، فقال: سمِّيت المحبة محبةً لأنها تمحو من القلب ما سواها.

وقالت رابعة يوما: من يدلنا على حبيبنا؟ فقالت خادمة لها: حبيبنا معنا، ولكن الدنيا قطعت بيننا وبينه.

وقال أبو عبد الله بن الجلاء: أوحى الله تعالى إلى عيسى ابن مريم عليه السلام: «إنى إذا اطلعت على سرٍّ عبد، فلم أجد فيه حبَّ الدنيا والآخرة، ملأته من حبى، وتوليته بحفظى».

وعن أبى بكر الجلاجلى قال: دخلت على بعض أهل هذه القصة وهو ينزع، ويتكلم بشيء ما يفهم عنه، فوضعت أذنى على فيه، فإذا هو يقول: اخنقنى خنقَكَ واعمل بى ما شئت، فوعزتك ما أزداد لك إلا حبا.

وعن بعضهم قال: إذا أحبَّك سَتَرَك وغار عليك، وإذا أحببتَه شهرك ونادى عليك.

وسئل محمد بن المبارك عن المحبة، فقال: من أُعطى من المحبة شيئًا ولم يُعطَ من الخشية مثلَه فهو مخدوع.

وكان سمنون يتكلم يومًا فى المحبة، فإذا بطائر نزل بين يديه، فلم يزل ينقر بمنقاره على الأرض حتى سال الدم فمات.

وعن أبى الحسن بن بازيار الواسطى قال: كنت مع جماعة فى مسجد ببغداد، فتكلموا فى المحبة، فكنتُ أفهم ما يقولون، ثم دق الكلام حتى ما كنت أفهم قليلاً ولا كثيرًا، فإذا بالقناديل ضربت بعضها بعضا فانكسرت.

وقال عبد الله النباجى لبعض إخوانه: تحب الله تعالى؟ فقال: أى والله. فقال: فهل رأيت مُحبًا إلا وهو يتوخى مسرة من أحب.

وقال أبو عبد الله النباجى فى معناه:

تعـصِى الإله وأنت تُظهـر حـبَّـه
هذا مُـحـال فى الفـعـال بديعُ

لو كـان حـبّك صـادقـا لأطعـتـه
إن المُـحـبَّ لمـن يُـحـب مُـطـيـعُ
فــاذكـــر أياديَه عليك وفــضلَه
فى بطن أمّك نطفــة ورضـــيع

وكان فضيل بن عياض يقول: إلهى لو عذبتنى بالنار لم يخرج حبك من قلبى، ولم أنس أياديك عندى فى دار الدنيا.

وقال إبراهيم بن أدهم: إلهى تعلم أن الجنة لا تزن عندى جناحَ بعوضة فى جنب ما آكرمتَنى من محبتك، وآنستَنى بذكرك وفرَّغتَنى للتفكير فى عظَمتك.

وسئل يحيى بن معاذ عن المحبة فقال: هى ما لا تزيد بالبر، ولا تنقص بالجفا.

وقال:

نفسُ المُحب على الآلام صـــابرة
لعل مُـسـقِـمَـهـا يومًـا بداويها

وعن فضيل بن عياض قال: أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: «كذب من ادعى محبتى، إذا جنه الليل نام عنى».

وعن أبى سعيد الخراز أنه قال: توفى بعض الفقراء بمكة، فجئت إليه وهو مسجىٌّ بثوب وقد غطِّى بعباءة، فكشفتها عن وجهه، فكشَّر فى وجهى، فقلت: يا سبحان الله أحياهُ الله بعد الموت، فقال: أما علمت أن المحبين أحياء وإن ماتوا. ويقال: أحياةٌ بعد الموت.

وعن الكتانى قال: دخلت البادية فرأيت فقيرًا ميتًا وهو يضحك، فقلت: أتضحك وأنت ميت؟ فقال: هكذا محبو الرحمن عز وجل.

وَحكى أن يوسف عليه السلام لما تزوجَ زُلَيخا، كانت لا تقبل عليه إقبالها عليه قبل ذلك، فقال: مَا لَكِ تُعرضينَ عنى وقد كنتِ مشغوفة بى؟ قالت: ذاك حين لم أذق محبة الله عز وجل.

وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه: من ذاق من خالص حب الله تعالى، شغله عن طلب الدنيا ذلك، وأوحشه من جميع البشر.

وقال ثور بن يزيد: قرآت فى التوراة: إن بدن المحب لله عز وجل يحب النصبَ(٦) لله تعالى.

وقال مجاهد: غضُّ البصر يورث حب الله تعالى، ومن أحب الله تعالى أحب أن لا يعرفه الناس.

وقال حذيفة المرعشى: الموت جسر يوصل الحبيب إلى الحبيب.

وقال لقمان لابنه: يا بنى، لمحب الله تعالى ثلاث علامات: كثرة الصيام، وكثرة الصدقة، وكثرة الصلاة.

وقال مطرف: المحب لا يسأم من حديث حبيبه، وفى رضا الله تعالى عوض من رضا غيره، وليس فى رضا غيره عوض من رضاه.

وقال سرى السقطى: من أحب الله تعالى عاش، ومن مال إلى الدنيا طاش، والأحمق يغدو ويروح فى لاش[7].

وسئلت رابعة العدوية عن المحبة، فأنشات تقول:

يا مُدَّعِى الحبِّ لمولاه
من ادعى صحَّح معناه
من ادعى دعوى بلا شاهد
لا بد أن تبطل دعواه

فقيل لها: كيف حبك للرسول ﷺ؟ فقالت: والله إنى لأُحبه حبًا شديدًا، ولكن حب الخالق شغلنى عن حب المخلوقين.

وسئل عيسى ابن مريم عليه السلام: أى العمل أفضل؟ فقال: «الرضا عن الله عز وجل، والحب له عز وجل».

وقال خالد بن مضر القشيرى: قدم علينا سعدون المجنون، فسمعته ليلة من الليالى يقول فى دعائه: لك خشَعت قلوب العارفين، وإليك طمحت آمال الراجين، ثم أنشأ يقول:

فكن لربك ذا حُبٍّ لتخدُمه
إن المحبين للأحباب خدامُ

وللبحترى:

لا تقف بى على الديار فإنى
لست من أربُع ورسم محيل
فى بكائى على الأحبة شغلٌ
لأولى الحب عن بكاء الطلول

وسئل سمنون عن المحبة فقال: صفاء الود مع دوام الذكر، يقول الله تعالى: ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ «سورة الأحزاب، الآية:٤١» ويقول النبى ﷺ: «من أحب شيئًا أكثر من ذكره»[8]، وعن على بن سعيد القطان، قال: مررت بعبَّادان بمكفوف مجذوم، وإذا الزنبور

تقع عليه فتقطع من لحمه، فقلت: الحمد لله الذى عافانى مما ابتلاه به: وفتح من عينى ما أغلق من عينه، فبينا أردد الحمد، إذ صُرِع، فبينا هو يتخبط، إذ نظرت إليه فإذا هو مُقعَد، فقلت: مكفوف، مصروع، مقعد، مجذوم، فما استتممت حتى صاح بى: يامتكلفُ، ما دخولك فيما بينى وبين ربى عز وجل، دعه يعمل بى ما يشاء، ثم قال: وعزتك وجلالك لو قطعتنى إربًا إربًا، أو صببت علىَّ البلاء صبًا، ما ازددْتُ لك إلا حُبًا.

وقال رويم: المحبة الوفاء مع الوجَل، والخدمة مع طلب الوصل والأمل.

وقال أبو عبد الله النباجى: أفضل نعم الله تعالى على خلقه ما ألهمهم من حبه، فلو تَقَرَّبْتَ إلى الله تعالى بكل عمل لم تكن فيه محبة لم يُقبل.

وقيل: علامة المحب أن لا يمدح غير المحبوب باللسان، ولا يرى غيره بالجنان، ولا يعبد غيره بالأركان.

وسئل يوسف بن الحسين عن الحب، فقال: أشدهم حبا لله أشدهم له تذللا، وأكثرهم شفقة ونصيحة لخلق الله أجمعين.

وقال سفيان الثورى: جاء فى بعض كتب الله تعالى السالفة التى لم تغير ولم تُبَدل: إن الله عز وجل أول ما يعاقب به هذه الأمة فقدُ الأحباب.

وسئل بعض المشايخ عن أصل المحبة، فقال: جذب السر بلطائف البر.

وسئل الجنيد عن قوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ «سورة البقرة، الآية: ١٦٥» فقال: إن أهل السِّندِ والهند يحرقون أنفسهم على وجه الصنم، فإذا كان يوم القيامة حشروا مع أصنامهم إلى باب جهنم، فيقال لهم: ادخلوا النار مع أصنامكم كما دخلتم النار فى الدنيا، فيأبون، فيقول الله تعالى للمؤمنين: ادخلوا النار، فيقولون: لبيك وسعدَيك، إذْ أمرتنا، فذلك قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾.

وقال يحيى بن معاذ الرازى رضى الله عنه:

الناس عندى عشرة
والحب عندى عشرهْ
فتسعة فى واحد
وواحد فى العشرهْ

وقال بعضهم: قرأت فى بعض الكتب: يقول الله عز وجل: يا بن آدم أنا وحقك لك محبٌّ، فبحقى عليك كن لى محبًا.

وقال أبو يزيد: المحب لا يريد الدنيا ولا الآخرة، وإنما يريد من مولاه مولاه.

وسئل بعضهم ما الحب؟ فقال: الحب من تعليم الحق لا من تعليم الخلق.

وقال الشبلى: المحبة دهش فى لذة، وحيرة فى تعظيم.

وقيل: من أحب الله عز وَجلَّ فليدَعْ معاصيه، ومن أراد التقرب إلى الله عز وجل ففى طاعته، ومن تقرب إلى الله سبحانه ازداد الله منه قربًا[٩].

ويقال: صدق الرغبة الطلَب، وصدق الرهبة الهرَب، وصدق المحبة الخِدمة.

وعن سرى السقطى رضى الله عنه قال: تُدَعى الأمم يوم القيامة بأنبيائهم عليهم السلام، فيقال: يا أمة موسى، ويا أمة عيسى ويا أمة محمد صلى الله عليهم وسلم، غير المحبين لله فإنهم ينادون يا أولياء الله هلموا إلى الله سبحانه، فتكاد قلوبهم تنخلع فزعًا.

وسئل الفضيل بن عياض عن المحبة، فقال: هى أن تُؤْثِر الله سبحانه على مَنْ سِواهُ.

وعن على بن بكار قال: حبه طاعته، إذا أطعته فقد أحببتهُ.

وقال بعضهم: المحبة إيثار ما لله تعالى على ما لك. وقيل: المحبة أن تجد من بلائه ومحنه حلاوة، كما تجد من نعمه حلاوة، لأن المحب لا يجد الكراهية من أفعال حبيبه.

وقيل: المحبة هى الخضوع للربوبية بذلة العبودية، والخروج من الاعتراض عليه فى جميع الأوقات.

وقيل: المحبة إن يمحو أثرك عنك حتى لا يبقى فيك شيء راجع منك إليك.

وقال بعضهم: المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بشهود محبوبه.

وقيل: المحبة قرب القلب من المحبوب بالاستبشار والفرح.

وقيل: المحبة نار تلتهب، وحُرقات تشتعل، ومزاج يمتزج بنفس المحب لموافقة المحبوب.

ويقال: منزلة محبة العبد لله تعالى، كمنزلة معرفة العبد بالله عز وجل، فعلى حسب معرفته بالله تعالى تكون محبته لله تعالى، وكما لا تقع الكيفية فى المعرفة وإن ظهرت أعلامها، كذلك لا تقع الكيفية على عين المحبة وإن بدا تأثيرها.

وسئل إبراهيم الخواص عن المحبة، فقال: محو الإرَادَاتْ، وَاحتراقُ جميع الصفات والحاجات.

وقال أبو يعقوب السوسى: لا تصح المحبة حتى تخرج من رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب فتكون فانيًا فى المحبوب، بفناء علم المحبة، من حيث كان له المحبوب فى الغيب، ولم تكن هذه المحبة، فإذا خرج المُحب إلى هذه الخصلة، كان محبًا من غير محبة.

وسئل سهل بن عبد الله عن المحبة فقال: عين المحبة عطف الله تعالى بقلب عبده بمشاهدته بعد الفهم للمراد منه.

وقال محمد بن الفضل: المحبة محبة إيثار، وهى على أربعة معان؛ أحدهما: دوام الذكر بالقلب وَالفرحُ، والثانى: شدة الاستئناس به. والثالث: قطع الاشتغال عن كل قاطع يقطعه عنه، والرابع: إيثاره على نفسه وعلى جميع ما سواه، كما قال الله سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ﴾ «سورة التوبة، الآية:٢٤» إلى آخر الآية، فهذا وصف المحبين لله تعالى الذين تكون محبتهم له على معنى الإيثار ثم تكون معاملتهم بعد ذلك على أربع منازل؛ على المحبة، والهيبة، والحياء، والتعظيم، وأفضلها التعظيم، والمحبة. لأن هاتين المنزلتين يبقيان فى الجنة مع أهل الجنة ويرفع عنهم غيرهما.

وقال هرم بن حيان: المؤمن إذا عرف ربه عز وجل أحبه، وإذا أحبه أقبل إليه، وإذا وجد حلاوة الإقبال إليه لم ينظر إلى الدنيا بعين الشهوة، ولم ينظر إلى الآخرة بعين الفترة، وهى تُحسره فى الدنيا وتُروحه فى الآخرة.

وروى أن النبى ﷺ قال: يقول الله تبارك وتعالى: «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعًا وبصرًا، ويدًا ومؤيدًا»[١٠]، وسمع بعض الزنوج يقول: (ومن داواك داك ملوك متلابى، ومن داواك داك يا مكندى). وترجم فإذا معناه: هذا لسانى قرروه، وفؤادى فتشوه، إن وجدتم غير حبى فاقتلونى ودعوه.

وحُكِى عن يحيى بن معاذ الرازى أنه قال: عفوه يستغرق الذنوب، فكيف رضوانه، ورضوانه يستغرق الآمال فكيف حبه، وحبه يدهش العقول فكيف وده، ووده ينسى ما دونه فكيف لطفه. وأنشد الشبلى:

دَعتنى دَوَاعى الحب مِنْ كُلِّ جَانِب
فليسَ لَها منى سَبيلٌ وَمَهرَبُ
وَحمَّلتنى مَا لم تُطقهُ جَوَارحِى
فسِرُّك فى الأَحشاءِ منى مُغَيبُ

الفصل الثالث

ذكر الألفاظ المتداولة فيما بين الصوفية

مما له أصل فى الكتاب والسُّنَّة للخركوشى[11]

الوقت: وَهُوَ مَا بينَ الماضِي وَالمستقبل. قال الجنيد رحمه الله الوقت عزيزٌ إذا فات فلا يُدْرَك. وقيل: وقتك أعز الأشياء فاشغله بأعزّ الأشياء.

الحال: وَهِيَ نَازِلَةٌ تنزل بالعَبْدِ فى الخَيْر فيصفُو لهُ فى الوقتِ حَالُهُ وَوَقْتُهُ.

المقام: وهو الذى يقومُ بالعبد فى الأوقات من أنواع المُعَامَلاَت، وَصِدْق المُجَاهدات، فمتى أقيم للعبد فى شيء منها على التمام فهو مقَامُهُ، حتى ينتقل منه إلى مَقام آخر.

المكان: وهو لأهل الكمال والتمكين والنهاية، فإذا كَمُلَ العبد فى مَعانيه، فقد تمكن فى المكان.

الحق: وهو الله جل جلالُهُ وتعالى ذكرُهُ، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الحَقُّ﴾ «سورة الحج، الآية:٦٢».

الحقيقة: وهى وقوف القلب بدوام الانتصاب بين يدى سيده الذى آمن به، فلو تخلل القلب شك أو ريب فيمن آمن به اضمحل الإيمان وبَطُلَ، وهو قول النبى ﷺ لحَارِثَة «لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك». وقال الجنيد: أبَتِ الحقائق أن تدع فى القلوب مقالة للتأويل.

الإشارة: وهو ما لا يتأتى للمتكلم الإبانةُ عنهُ عبارة لكونه لطيفًا فى معناهُ.

الصفاء: وهو الخُلُوصُ من آثارِ الطبع، والتَّعلُّق بالحقائق، ومزايلة المذمومات.

الفوائد: وَهُنَّ هدايا الحق سبحانه تحفة لأصحاب المعاملات، وإكرامه إياهم بزيادة الفهم فى وقت إقامتهم الخدمة، ليجدوا حلاوة الطاعة، ويستلذوها، ويتنعموا بها.

الخاطر: وهو حركة تظهر فى القلب وتطيف به، ولا تلبث بل تزول بخاطرٍ آخر مثله. وقال الجنيد: إن الخاطر الصحيح أول الخاطر.

الحيرة: بديهة ترد على قلوب العارفين عند تأملهم. وقيل: هى حالة تردُ على قُلُوبهِمْ

بين اليأس والطمع فى الوصول إلى المقصود، ووُجُود المطلوب لا يتحقق لهم بالطمع وحدَهُ؛ ولا بالإياس وَحْدَهُ فيستريحون، فعند ذلك يتحيرونَ.

الدهشة: وهي هيبة من المحبوب تصدُمُ قلوب المحبين، كما قيل:

حُبُّ مَنْ أهواه قـــد أَدهشَنِي

لا خَلَوْتُ الدَّهْرَ مِنْ ذَاكَ الدَّهَشْ

الطوارق: وهى ما تطرق قلوب أهل الحقائق من طريق السمع، فتجرد عليهم حقيقتهم، ومعناه فى اللغة: ما يطرق بالليل، كما كان النبى صلى الله عليه وسلم يقول فى دعائه: «اللهم إني أعوذُ بكَ مِنْ كُلّ طَارِقٍ إلا طَارقًا يطرُقُ بخير».

الشطح: وهو كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه محفوظًا. والشطح فى قول العرب الحركة.

الطوالع: وهى أنوار التوحيد تطلعُ على قلوبِ أهل المعرفة بشعشعها، فيطمئن ما فى القلوب من الأنوار بسلطان نورها، كما أن سلطان الشمس يطمس أنوار الكواكب.

الذهاب بمعنى الغيبة: وهو أن يغيب القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة المحبوب.

النَّفَس: وهو رَوْح من ريح الله يسلطه الله عز وجل على نار القلوب ليطفئ شررَها. وقيل هو أنفاس العبد على مرور الأوقات المعدودة عليه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا﴾ «سورة مريم، الآية: ٨٤».

التفريد: وهو إفْرَادُ المُفرد برفع الحَدَث، وإفراد القِدَم بوجود حقائق الفردانية.

التجريد: وهو ما تجرد للقلوب من شواهدِ الألوهيّة إذا صفا من كدورة البشرية.

المناجاة: وهو مخاطبة الأسرار، عند صفاء الأذكار، للملك الجبار.

المسامرة: وهي عتاب الأسرار، عند خفى التَذكار، وقيل استدامة طُولِ العِتَابِ مع صحة الكتمان.

الذات: والذات ماهية الشيء القائم بنفسه.

الدعوى: وهو إضافة النفس إليها ما ليس لها.

الاختبار: وهو امتحان الحق للصادقين إثباتًا لحجته على سائر المؤمنين.

البلاء: وهو ابتلاء الحق عبده لدى حقائق الأحوال، قال النبى ﷺ «أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الصالحون ثم الأمثل فالأمثل».

اللسان: وهو بيان الحقائق. وسئل الشبلى عن الفرق بين لسان العلم ولسان الحقيقة فقال: لسان العلم ما تأدَّى إلينا بواسطة، ولسان الحقيقة ما تأدَّى إلينا بلا واسطة.

العقد: وهو عقد السر مع الله عز وجل، قوله ﴿يَاأَيُّهَا الذِينَ آمَنوا أَوْفوا بِالعُقودِ﴾ «سورة المائدة، الآية:١».

السر: وَهُوَ ما غيَّبه الحقُّ عن الخلق فلم يُطلعهم عليه.

المحو: وهو ذَهاب الشيء حتى لا يبقى له أثر.

الطمس: وهو ذهاب الشيء مع بقاء الأثر.

الوصل: وهو إدراك الفائت.

الفصل: وهو فوتُ ما ترجوه من محبوبكَ.

المَحْقُ: وهو أتم من المحو.

الأصل: وهو ما ترد إليه الفروع وله تزايد.

الوسائط: وهى الأسباب التي بين الحق والخلق. وكذلك العلائق.

البَادي: وهو ما يبدو على قلوب العارفين من الأحوال.

التحَلّى: وهو التشبه بالصادقين فى الأحوال وإظهار الأعمال. وقيل فى معناه: من تحلى بغير ما هو فيه فَضَحَتْهُ شواهِد الامتحان.

التجلى: وهو إشراق أنوار من الحق على قلوب المريدين، قوله عز وجل: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ «سورة الأعراف: ١٤٣»، والتجلي اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق.

العلة: وهى تنبيه على الحدث.

الأزل: آخصّ من القدم لأنه لا يوصف به المخلوق كما يوصف بالقِدَمِ.

الأبد: وهو إشارة إلى فقد انقطاع العدد «ما ليس له آخر».

اللّجأ: وهو قصد القلب إلى الله عز وجل بإخلاص الضمير، وصدق الافتقار، وحقيقة الرجاء، وقيل: ما نجا عبد لا يصدق اللجا.

الانزعاج: وهو انتباه القلب من سنِة الغفلة وهو الحركة إما للوجد آو للأنس.

اللوايح: ما يلوح للأسرار الصافية الظاهرة من السمو من حالة إلى حالة أتم منها، والارتقاء إلى درجة أعلى منها.

المشاهدة: وهى المقاربة على اليقين، وهى المُدَاناةُ.

المكاشفة: وهى أبلغ وأتم وأكمل من المشاهدة.

التلبيس: وهو إظهار الشيء فى وصف ضده.

الحرية: وهى كناية عن إقامة غاية حقوق العبودية، فيكون لله تعالى عبدًا، وعن غيره حرًا.

الكلية: وهى اسم يجمع كل شيء، من غير استثناء شيء منه.

اللطيفة: وهى إشارة دقيقة المعنى تلوح فى الفهم، ولا تسعها العبارة.

الوَسْم والرَّسْمُ: وهما نعتان من نعوت الحق يجريان فى الأبد كما جريا فى الآزل.

البسط: وهو عبارة عن حال الرجاء.

القبض: وهو عبارة عن حال الخوف.

الفناء: وهو فناء المعاصي.

البقاء: وهو بقاء الطاعات.

الجمع: وهو السويّة فى أصل الخلقِ.

التفرقة: وهو التفريق فى الحكم.

عين التحكيم: وهو إظهار غاية الخصوصية بلسان الانبساط فى الدعاء.

الزوائد: وهى زيادات الإيمان بالغيب واليقين.

الشاهد: وهو الحاضر. قال الجنيد: فى قول الله عز وجل ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ «سورة البروج، الآية:٣» أن الشاهد الحقُ، والمشهودَ الكونُ.

الصحو والسكر: وهما أتمّ فى المعنى وأقوى وأبلغ من الغيبة والحضور، فإن الحضور دائم والصحو حادثٌ.

المريد: وهو الذى صحت إرادته لمراده ابتداء، وشهدت بصحة إرادته قلوب الصادقين.

المراد: وهو أبلغ حالاً من المريد، وهو الذى انتهت إرادته حتى لم تبق له إرادةٌ.

الغَشَيان: وهى حالة ترد على القلب فيتعدى من باطن إلى ظاهر.

الحضور: وهو حضور القلب لِما غَابَ عن العين بصفاء اليقين، حتى يصير الغائب عنه كالحاضر عنده، والمخبر كالمُعاينِ لَهُ.

الغيبة: وهو غيبة القلب عما سوِى الحق حتى عن النفْس. ثم الغيبة عن غيبته لئلا يعجب بها.

المناجاة: وهى مسارة الحبيبين لا يسمعها ثالث، قال النبى ﷺ: «لو يعلم المُصلى من يُنَاجِي ما التقت» وقد قال الله عز وجل فى قصة موسى عليه السلام (وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا) «سورة مريم، الآية:٥٢».

الفصل الرابع

المصطلحات الصوفية عند الطوسى

كتاب البيان عن المشكلات

باب فى شرح الألفاظ الجارية فى كلام الصوفية[١٢]

مثل قول القائل الحق بالحق للحق، ومنه به له، والحال والمقام والمكان، والوقت، والبادى، والبادِهُ، والوارد، والخاطر، والواقع، والقادح، والعارض، والقَبْض، والبَسْط، والغَيْبة، والحضور، والصحو، والسُّكر، وصَفْوُ الوَجْد، والهجوم، والغلبات، والفناء، والبقاء، والمبتدئ، والمريد، والمراد، والواجد، والتواجد والتساكن، والمأخوذ والمستلَب، والدهشة والحيرة والتحيّر، والطوالع، والطوارق، والكشف والمشاهدة، واللوائح واللوامع، والحق والحقوق والتحقيق والتحقّق والحقيقة والحقائق، والخصوص وخصوص الخصوص، والإشارة والإيماء، والرمز والصفاء، وصفاء الصفاء، والزوائد والفوائد، والشاهد والمشهود، والموجود، والمفقود، والمعدوم، والجمع، والتفرقة، والشَّطْح، والصَّوْل، والذهاب، وذهاب الذهاب، والنَّفْس والحِسُّ، وتوحيد العامَّة، وتوحيد الخاصّ، والتجريد، والتفريد.

وهَمٌّ مفرَّد، وسِرٌّ مجرَّد، والاسم، والرَّسْم، والوَسْم، والمحادثة، والمناجاة، والمسامرة، ورؤية القلوب، والرَوْح والتروُّح، والنعت والصفة، والذات والحجاب، والدعوى، والاختيار، والبلاء، واللسان، والسرُّ، والعَقْد، والهَمُّ، واللُّحظ، والمَحْو، والمَحْق، والأثَر، والكَوْن، والبَوْن، والوَصْل، والفَصْل، والأصْل، والفَرْع، والطَّمْس، والرَّمْس، والدمس، والسبب، والنِّسْبة، وصاحب قَلْب، ورَبُّ حال، وصاحب مَقام، وفلان بلا نَفْس، وفلان صاحب إشارَة، وأنا بلا أنَا، ونحنُ بلا نَحْنُ، وأنتَ أنت، وأنَا أنَا، وأنتَ أنا، وأنا أنتَ، وهو بلا هو، وقطْع العلائق، وبادى بلا بادى، والتجلّى، والتخلّى، والتحلّى، والعلَّة والأزل والأبد والأمد، ووَقْتِيٌّ مُسَرْمَد، وبَحْرى بلا شاطئ، ونحنُ مسيَّرُون، والتلوين، وبَذْل المُهَج، والتَّلَف، واللجأ، والانزعاج، وجَذْب الأرواح، والوطر، والوطن، والشرود، والقصود، والاصطناع، والاصطفاء، والمَسْخ، واللطيفة، والامتحان، والحدث، والكُلِّية، والتلبيس، والشِّرْب، والذَّوْق، والعَيْن، والاصطلام، والحُرِّيَّة، والرَّيْن، والغَيْن، والوسائط، وما يشاكل هذه من الألفاظ.

باب بيان هذه الألفاظ

قال الشيخ رحمه الله: وأما معنى قولهم «الحقّ بالحقّ للحقّ» فالحق هو الله عز وجل، وفى التفسير عن أبى صالح فى قوله عز وجل: ﴿وَلَو اتَّبَعَ الحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ﴾ «سورة المؤمنون: الآية ٧١»، قال: الحق هو الله تعالى. قال أبو سعَيد الخراز، رحمه الله، فى بعض كلامه: عبدٌ موقوف مع الحق بالحق للحق، يعنى موقوف مع الله بالله لله، وكذلك «منه به له» يعنى من الله بالله لله، وربما يكون فى مواضع يُعنَى به ما يكون من اكتساب العبد بالعبد للعبد، كما قال أبو يزيد رحمه الله: قال لى، أبو على السِنّدى: كنتُ فى حال منِّى بى لى، ثم صرتُ فى حال منه به له. والمعنى فى ذلك أن العبد يكون ناظرًا إلى أفعاله ويُضيف إلى نفسه أفعاله فإذا غلب على قلبه أنوار المعرفة يرى جميع الأشياء من الله قائمة بالله معلومة لله مردودةً إلى الله، والحال نازلةٌ تنزل بالعبد فى الحين، فيحل بالقلب من وجود الرضا والتفويض وغير ذلك، فيصفو له فى الوقت فى حاله ووقته ويزول، وهذا كما قال: الجُنَيْد رحمه الله. وعند غيره.

و«**الحال**»: ما يحل بالأسرار من صفاء الأذكار ولا يزول، فإذا زال فلا يكون ذلك حالا.

و«**المقام**»: هو الذى يقوم بالعبد فى الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين وهو مقام العبد بظاهره وباطنه فى هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات، فمتى آقام العبد فى شىء منه على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منها إلى مقام آخر كما ذكرته فى باب المقامات والأحوال.

و«**المكان**»: هو لأهل الكمال والتمكين والنهاية، فإذا كمل العبد فى معانيه تمكن له المكان لأنه قد عبر المقامات والأحوال فيكون صاحب مكان، قال بعضهم:

مكانُك من قلبى هو القلبُ كله
فليس لشىءٍ فيه غيرِك موضعُ

و«**المشاهدة**»: بمعنى المداناة، والمحاضرة، والمكاشفة والمشاهدة، تتقاربان فى المعنى إلا أن الكشف أتم فى المعنى. قال عمرو بن عثمان المكى رحمه الله: أول المشاهدة زوايد اليقين سطعت بكواشف الحضور غير خارجة عن تغطية الغيب وهو التماس القلب دوام المحاضرة لما وراته الغيوب، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ «سورة ق: الآية ٣٧» يعنى حاضر.

و«اللوائح»: ما يلوح للأسرار الظاهرة لزيادة السمو والانتقال من حال إلى حال أعلى من ذلك. قال الجنيد رحمه الله: لقد فاز قوم دَلهم وليُّهم على مختصر الطريق فأوقفهم على محجة المناجاة ولوح لهم على فهم الدعوة إلى المسارعة بالمناسبة إلى فهم الخطاب إذ يقول عز وجل ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ «سورة آل عمران: الآية ١٣٣» فنهضت العقول مستجيبة بحسن التوجه لإقامة ما به يحظَوْن عنده.

و«اللوامع»: معناه قريب من «اللوائح»: وهو مأخوذ من لوامع البرق إذا لمعت فى السحاب طمع الصادى والعطشان فى المطر.

قال عمرو بن عثمان المكى رحمه الله: إن الله تعالى يوردُ فى صفاء الأوهام كمثل لوامع البرق بعضها فى إثْرِ بعض ويُبْدِى ذلك لقلوب أوليائه بلا توهم بأصل ما عقدت عليه القلوب من التصديق والإيمان بالغيب وما بدا للقلوب لوامعه من زيادة النور حتى لا يمكن النفوس توهم ذلك النور فى صفاء الأوهام ولو توهمت انقطع ذلك، وقال القائل:

واغـــــتـــــرَّ ذو طـمـع بـلـمـع ســـــراب

و«الحق»: هو الله عز وجل قال الله عز وجل: ﴿أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ «سورة النور: الآية ٢٥»، والحقوق معناه الأحوال والمقامات والإرادات والقصود والمعاملات والعبادات، قال الطيالسى الرازى رحمه الله: إذا ظهرت الحقوق غابت الحظوظ، وإذا ظهرت الحظوظ غابت الحقوق.

ومعنى «الحظوظ»: حظوظ النفس والبشرية لا تجتمع مع الحقوق لأنهما ضدَّان لا يجتمعان. والتحقيق تكلف العبد لاستدعاء الحقيقة جهده وطاقته. قال ذو النون رحمه الله: قلت لبعض الحكماء الذين لقيتهم: لِمَ وقف سالكُ الطريق فى كبد فجاج المضيق؟ فقال: من ضعفِ دعائم التصديق وأخذِ القلوب بالتحقيق.

و«التحقق»: معناه معنى التحقيق وهو مثل التعلم والتعليم، و«الحقيقة» اسم و«الحقائق» جمع الحقيقة، ومعناه وقوف القلب بدوام الانتصاب بين يدى من آمن به، فلو داخل القلوب شك أو مخيلة فيما آمنت به حتى لا تكون به واقفة وبين يديه منتصبة لبطل الإيمان وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم لحارثة «لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك؟»، فقال: «عَزَفَتْ نفسى عن الدنيا فأسهرتُ ليلى وأظمأتُ نهارى وكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزًا»؛ و«كأنى» يعبر عن مشاهدة قلبه ودوام وقوفه وانتصابه بين يدى الله تعالى لما آمن به حتى كأنه رأىُ العين. قال الجنيد رحمه الله: أبت الحقائق أن تدع للقلوب مقالة للتأويل.

و«**الخصوص**»: أهل الخصوص هم الذين خصهم الله تعالى من عامة المؤمنين بالحقائق والأحوال والمقامات، وخصوص الخصوص هم أهل التفريد وتجريد التوحيد ومن عبرَ الأحوال والمقامات وسكلها وقطع مفاوزها، قال الله عز وجل ﴿وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ «سورة فاطر: الآية ٣٢» فالمقتصد خصوص والسابق خصوص الخصوص. حُكى عن الشبلى رحمه الله أنه قال: قال لى الجنيد رحمه الله: يا أبا بكر ما ظنُّك بمعنى خصوص الخصوص فيما تجرى إليه من القول عموم؟، ثم قال: خصوص الخصوص فى نعت الإيماء إليه عموم.

و«**الإشارة**»: ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه. قال أبو على الروذبارى، رحمه الله: علمُنا هذا إشارةٌ فإذا صار عبارةً خفى، و«الإيماء» إشارة بحركة جارحة. قال الجنيد رحمه الله: جلستُ عند ابن الكُرينى فأوميتُ برأسى إلى الأرض فقال: بُعْدٌ، ثم أوميتُ برأسى إلى السماء فقال: بُعْدٌ، وقال الشبلى: رحمه الله ومن أومى إليه فهو كعابد وثن لأن الإيماء لا يصلح إلا إلى الأوثان، وقال القائل:

ولى عندَ اللقاء وفيه عَتْبٌ
بإيماء الجفُون إلى الجفونِ
فَأُبْهتُ خيفة وأذوبُ خَوفًا
وأفنى عن حراكٍ أو سكونِ

و«**الرمز**»: معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهلهُ، قال القنَّاد:

إذا نطقوا أَعْجَزَكَ مرْمى رُموزهم
وإن سكتوا هيهات منك اتصالُه

وقال بعضهم: من أراد أن يقف على رموز مشايخنا فلينظر فى مكاتباتهم ومراسلاتهم، فإن رموزهم فيها لا فى مصنفاتهم.

و«**الصفاء**»: ما خلص من ممازجة الطبع ورؤية الفعل من الحقائق فى الحين قال الجريرى رحمه الله: ملاحظة ما صفا بالصفاء جفاءٌ، لأن معه ممازجة الطبع ورؤية الفعل. قال ابن عطاء رحمه الله: لا تغتروا بصفاء العبودية، فإن فيها نسيان الربوبية، لأنها ممازجة بالطبع ورؤية الفعل، والله أعلم. وسئل الكتانى رحمه الله: عن الصفاء فقال: مزايلة المذمومات. وسئل عن «صفاء الصفاء» فقال: مزايلة الأحوال والمقامات والدخول إلى النهايات، «وصفاء الصفاء» إبانة الأسرار عن المحدَثات لمشاهدة الحق بالحق على الاتصال بلا علة قال القائل:

صفْـو الصـفـا فى صـفـوهِ إذعـان

وصــــفـــاؤُهُ فى كـــونـه إيـقـــانُ

مَنْ بـانَ بيَّنَ مـــــا آبـان بـه لـهُ

حقُّ البـــيـــانِ بواضح التَّــبْــيـــانُ

هذا حـقـيـقـةُ وجـدِهِ مِن وجـدِه

ولوجـــدِه هلَ فـــوق ذاك بيــــانُ

و«**الزوايد**»: زيادات الإيمان بالغيب واليقين كلما ازداد الإيمان واليقين زاد الصدق والإخلاص فى الأحوال والمقامات والإرادات والمعاملات. قال عمرو بن عثمان المكى رحمه الله: زوائد اليقين إذا سطعت بكواشف الحضور عن تغطية القلوب لما وراته الغيوب، والفوائد تُحف الحق لأهل معاملته فى وقت الخدمة بزيادة الفهم للتنعم بها. قال أبو سليمان الدارانى رحمه الله: رأيت الفوائد ترد فى ظلَم الليل.

و«**الشاهد**»: ما يُشهدك بما غاب عنك، يعنى يُحضَرُ القلبُ لوجوده، قال القائل:

وفـى كـلِّ شـىءٍ لـهُ شــــــاهـدٌ

يـدلُّ عَـلَــى أنَّـه واحـــــــــــدُ

والشاهد أيضًا بمعنى الحاضر. وسئل الجنيد رحمه الله عن الشاهد فقال: الشاهد الحق فى ضميرك وأسرارك مطلع عليها، والمشهود ما يشهده الشاهد. قال أبو بكر الواسطى: الشاهد الحق و«المشهود» الكون، قال عز وجل ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ «سورة البروج: الآية ٣»، والموجود والمفقود اسمان متضادان، فالموجود: ما خرج عن حيز العدم إلى حيز الوجود، والمفقود: ما خرج من حيز الوجود إلى حيز العدم. قال ذو النون رحمه الله: «لا تحزن على مفقود ويكون ذِكرًا لعبد موجود»، و«المعدوم» الذى لا يوجدُ ولا يمكن وجودُهُ، فإذا عدمتَ شيئًا ويمكن وجوده فذاك مفقود وليس بمعدوم. قال بعض أهل المعرفة: العالم وجودٌ من بين طرفى عدم، لأنه موجود، كان عدمًا معدومًا، ويصير عدمًا معدومًا، ولا يشهده العارف إلا بعدم معدوم، فيجعل له عند رؤية عدمه معرفة وحدانية خالقه، و«الجمع» لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الحق بلا خلق قبلُ ولا كون كان، إذ الكون والخلق مكوَّنان لا قوام لهما بنفسهما لأنهما وجود بين طرفى عدم، و"التفرقة" أيضًا لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الكون والخلق وهما أصلان لا يستغنى أحدهما عن الآخر، فمن أشار إلى تفرقة بلا جمع فقد جحد البارئ، ومن أشار

إلى جمع بلا تفرقة، فقد أنكر قدرة القادر فإذا جمع بينهما فقد وحّد، وقال القائل:

جـمـعْتُ وفـرَّقتُ عنى بهِ

وفـرْدُ التـواصُل مـثنى العـدد

يعنى جمعت به وفرَّقت عنى وفرد التواصل فى الجمع مثنى العدد فى التفرقة، و«الغيبة» غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق بلا تغيير ظاهر العبد و«الغشية» هى غيبة القلب بما يردُ عليه ويظهر ذلك على ظاهر العبد، و«الحضور» حضور القلب لما غاب عن عيانه بصفاء اليقين فهو كالحاضر عنده وإن كان غائبًا عنه، قال القائل:

أنت وإن غُـيِّـبْتَ عنى سـيـدى كـالحـاضـر

وقال النورى:

إذا تـغـيـبْتُ بـدا

وإن بـدا غـيـبـنـى

وكذلك «الصحو» و«السكر»: معناهما قريب من معنى الغيبة والحضور، غير أن الصحو والسكر أقوى وأتم وأقهر من الغيبة والحضور، وقد قال فى ذلك بعضهم:

فـحـالانِ لى حـالان صـحـوٌ وسكرةٌ

فـلا زلْتُ فى حـالَىَّ أصـحـو وأسكرُ

كـفـاك بأنَّ الصـحـوَ أوْجـد كـأبَتِى

فكيف بحـال السكر والسكر أجـدرُ

جحدْتُ الهوى إن كنت مُذ جعل الهوى

عـيـونك لى عـينًا تغُضُّ وتبـصـرُ

نَـظَرْتُ إلـى شـىءٍ سِـوَاكَ وَإنمَـا

أرى غـيـرنَـا أحـلامَ نَوْمٍ يُقـدَّرُ

والفرق بين السكر والغشية، أن السكر ليس نشأتهُ من الطبعٍ لا يتغير عند وروده الطبع، والحواسَّ، والغشية، نشأتها ممزوجة بالطبع تتغير عند ورودها الطبع والحواس، وتنتقص منها الطهارة، والغشية لا تدوم، والسكر يدوم، والفرق بين الحضور والصحو: أن الصحو حادث، والحضور على الدوام.

ومعنى «صفو الوجد» أن لا يعارضه فى وجده شىءٌ غير وجوده كما قال القائل:

تحَــقّقَ صَــفْــوُ الوَجْــدِ مِنّا فـمــا لَنا
عَلَينا سِــوانا مِنْ رَقِــيبٍ يُخَـــبِّــرُ

و«**الهجوم والغلبات**»: متقاربا المعنى إلا أن الهجوم فعلُ صاحب الغلبات، وذلك عند قوة الرغبة، والانفلات من دواعى الهوى والنفوس عند قوة رغبة الطالب إذا لاح له أعلام المزيد فى حال طلبه المطلوبَ؛ فلو ظن أن مطلوبه وراء بحر سَبحَةَ أو فى تيه سلكه بالهجوم عند غلبات الإرادة وقوة سلطان المطالبة عليه لو رأى نارًا اقتحمهما بالهجوم بتلف الروح وبَذل المُهْجة سواء أوصله ذلك إلى مطلوبه أو لم يُوصله فذلك معنى الهجوم والغلبات.

و«**الفناء والبقاء**»: قد ذكرته فى بابه، ومعنى «الفناء» فناء صفة النفس، وفناء المنع والاسترواح إلى حال وقع، و«البقاء» بقاء العبد على ذلك، وأيضًا فناء هو فناء رؤيا العبد فى أفعاله لأفعاله بقيام الله له فى ذلك، والبقاء بقاء رؤية العبد بقيام الله له فى قيامه لله قبل قيامه لله بالله. والمبتدئ هو الذى يبتدئ بقوة العزم فى سلوك طرقات المنقطعين إلى الله تعالى ويتكلف لآداب ذلك ويتأهب للتأدب بالخدمة والقبول من الذى يعرِف الحال الذى ابتدأ به وأشرف عليه من بدايته إلى نهايته، و«المريد» الذى صح له الابتداء وقد دخل فى جملة المنقطعين إلى الله تعالى بالاسم، وشهد له قلوبُ الصادقين بصحة إرادته ولم يترسم بعدُ بحال ولا مقام فهو فى السير مع إرادته، و«المراد» العارف الذى لم يبق له إرادة، وقد وصل إلى النهايات وعبر الأحوال والمقامات والمقاصد والإرادات فهو مراد أُريد به ما أُريد، ولا يريد إلا ما يريد.

و«**الوجد**»: مصادفة القلوب لصفاء ذِكر كان عنه مفقودًا، و«التواجد، والتساكر» قريبا المعنى، وهو ما يمتزج من اكتساب العبد بالاستدعاء للوجد والسكر، وتكلفه للتشبه بالصادقين من أهل الوجد والسكر.

و«**الوقت**»: ما بين الماضى والمستقبل. قال الجنيد رحمه الله: الوقت عزيز إذا فات لا يُدْرَك: يعنى نَفَسَك ووقتك الذى بين النفس الماضى والنفَس المستقبل، إذا فاتك بالغفلة عن ذكر الله تعالى فلا تلحقه أبدًا.

و«**البادى**»: هو الذى يبدو على القلب فى الحين من حيث حال العبد، فإذا بدا بادى الحق يُبيد كل بادٍ غير الحق، قال إبراهيم الخواص رحمه الله: إذا بدا بادى الحق أفنى كلَّ بادٍ.

و«**الوارد**»: ما يرد على القلوب بعد البادى فيستغرقها والوارد له فِعلٌ وليس للبادى

فعل، لأن البوادى بدايات الواردات، قال ذو النون رحمه الله: واردٌ حق جاء يزعج القلوب.

و«الخاطر»: تحريك السر لا بداية له، وإذا خطر بالقلب فلا يثبت فيزول بخاطر آخرَ مثله، و«الواقع» ما يثبت ولا يزول بواقع آخر. سمعت بعض مشايخ وهو أبو الطيب الشيرازى رحمه الله قال: سألت شيخًا من مشايخى مسألة فقال لى: أرجو أن يقع جوابهُ، قال الجنيد رحمه الله لخير النساج رحمه الله حين خرج إليه: هلا خرجت مع أول خاطرك؟ وذلك أنه خطر بقلبه بأن الجنيد رحمه الله على باب داره فكان يدفع خاطره مرارًا؛ فلما خرج قال له الجنيد ذلك. ويقال: إن الخاطر الصحيح أولُ الخاطر، أى أول ما يخطر، ومعنى الخاطر أيضًا ما لا يكون للعبد نسبةٌ فى ظهوره فى الأسرار، و«الخاطر» أيضًا قهرٌ يستوعب الأسرار.

و«القادح»: قريب من الخاطر إلا أن الخاطر لقلوب أهل اليقظة، والقادح لأهل الغفلة؛ فإذا تقشع عن قلوبهم غُيوم الغفلة قدح فيها قادحُ الذكر، وهى لفظة مأخوذة من قَدَحَ النارَ بالزِّناد، والقادح الذى يستوقد النار، قال القائل:

يا قادحَ النارِ بالزِّنادِ

وقال بعضهم: ليس ما قدحتْه الحقيقة كما ساكنته البشرية.

و«العارض»: ما يعرض للقلوب والأسرار من إلقاء العدو والنفس والهوى، فكل ما يكون من إلقاء النفس والعدو والهوى فهو العارض، لأن الله تعالى لم يجعل لهؤلاء الأعداء طريقًا إلى قلوب أوليائه إلا بالعارض دون الخاطر والقادح والبادى والوارد، قال أنشد:

يُعارِضُنى الواشون قلبى بكلما
يُقَلقُلُهُ فى سِرِّهِ والعَلانيةْ

و«القبض» و«البسط»: حالان شريفان لأهل المعرفة إذا قبضهم الحق أحشمهم عن تناول القوام والمُباحات والأكل والشرب والكلام، وإذا بسطهم ردهم إلى هذه الأشياء وتولى حِفظهم فى ذلك، فالقبض حال رجل عارف ليس فيه فضل لشىء غير معرفته والبسط حال رجل عارف بسطه الحق وتولى حفظه حتى يتأدب الخلق به، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ «سورة البقرة: الآية ٢٤٥». وقال الجنيد رحمه الله فى معنى «القبض» و«البسط»: يعنى الخوف والرجاء؛ والرجاء يبسط إلى الطاعة، والخوف يقبض عن المعصية، وقد قال القائل فى صفة حال العارف المنقبض،

وصفة حال العارف المنبسط فقال:

مـعـارفُ الحقِّ تحـويهـا إذا نُشِـرَتْ
ثلاثةٌ بعــدها الأرواح تُخْـتلَسُ

فـعـارفٌ بحُظوظِ الحقِّ ليس له
عنه ســواه ولا مـنـه لـه نفَسُ

وعـارفٌ بِولاَ المَلِيك مـعـتـرفٌ
يحـثُّـهُ الوجـد مـا ولَّى لهُ الغلسُ

وعارفٌ غاب عنه العُرْف فاعتسفتْ
منه السـراير مطويٌّ الذرىَ شـرِسُ

حتى استكانَ وغاب الوَعث فى مَهل
فطار شيئان عنه النُّطق والخَـرسُ

أغـاثه الحقُّ عـمـا دُونه فله
منه إليـه سِـرارٌ وحُـيُـهـا خَنِسُ

يذكر أن العارفين على ثلاثة أصناف: صنف منهم ليس لهم منه نفَس، وصنف منهم يحـثـهم الوجـد إلى الحـال الذى يتـولاهم الحق بالكلاية ـ الكلاية يعنى الكلاءة، وهو الحفظ ـ فيها، وصنف منهم غاب عنهم العرف والعادة واستوى عندهم النطق والصمت وغير ذلك بعناية الحق لهم، فإن سكتوا فلله يسكتون، وإن نطقوا فعن الله ينطقون.

والغيبة، والحضور، والصحو، والسكر، والوجد، والهجوم، والغلبات، والفناء، والبقاء، فاعلم أن ذلك من أحوال القلوب المتحققة بالذكر والتعظيم لله عز وجل.

و«المأخوذ» و«المُستلَب»: بمعنى واحد، إلا أن المأخوذ أتمُّ فى المعنى وهم العبيد الذين وصّفهُم فى الحديث المروى عن النبى ﷺ الذى قال: «يظن الناس أنهم قد خولطوا وما خولطوا ولكن خالط قلوبهم من عظمة الله تعالى ما أذهَبَ بعقولهم». وفى الحديث رُوى أيضًا عن النبى ﷺ أنه قال: «لا يبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى يظن الناس أنه مجنون»، وقد رُوى عن الحسن، فى الخبر: كنتُ إذا رأيتُ مُجاهِدًا كأنه خَرْ بَنْدَجٌ[١٢] قد ضل حمارُهُ لِما كان فيه من الوله، والأخبار تكثر فى وصف المأخوذ والمستلَب وقال القائل:

فَـلا تَلُمْنى عَلَى مـا كـانَ مِنْ قَلَقى
إنى بِحُـبكَ مـأخُـوذٌ وَمُـسْـتَلَبُ

و«**الدهشة**»: سطوة تصدِمَ عقل المحِب من هيبة محبوبه إذا لقيه عند الإياس لم يجد لها عاهة إذا انقضت، وقد روى عن بعضهم آنه قال: «اللهم إنك لا تُرَى فى الدنيا فهَبْ لى من عندك ما يسكن إليه قلبى» قال: فغشى عليه فلما آفاق قال: سُبْحانَ الله، فقيل له: مِمَّ سبحت؟ قال: أَلْقَى إلىَّ سكينتَهُ بدلا من النظر إليه وهل لذلك من بدل؟ فقلت: يارب، دهشتُ من حُبك فلم أتمالك أن قلتُ ما قلتُ، ولبعضهم يقول:

إنَّ مَنْ أَهْواهُ قَــــــدْ أَدْهَشَنى

لاخَلَوْتُ الدَّهْرَ مِنْ ذاكَ الدَّهْش

وكان الشبلى رحمه الله يقول: يا دَهِشًا كلَّه، معناه كل شىء مع الخلق منك دَهِشٌ كله.

و«**الحيرة**»: بديهةٌ تردُ على قلوب العارفين عند تأملهم وحضورهم وتفكرهم تحجبهم عن التأمل والفكرة، قال الواسطى رحمه الله: حيرة البديهة أجلُّ من سكون التولِّى عن الحيرة.

و«**التحير**»: منازلة تتولى قلوب العارفين بين اليأس والطمع فى الوصول إلى مطلوبه ومقصوده لا تطمعهم فى الوصول فيرتجوا ولا تؤيسهم عن الطلب فيستريحوا فعند ذلك يتحيرون، وقد سئل بعضهم عن المعرفة ما هى؟ فقال: التحير ثم الاتصال ثم الافتقار ثم الحيرة، قال القائل:

قَــدْ تَحَـيَّـرْتُ فـيكَ خُـذْ بيَـدى

يا دَليـــلاً لِمَنْ تَحَــيَّـــرَ فــيكْ

و«**الطوالع**»: أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة بتشعشعها فيطمئن ما فى القلوب من الأنوار بسلطان نورها كالشمس الطالعة إذا طلعت يخْفى على الناظر من سطوة نورها أنوارُ الكواكب وهى فى أماكنها، قال الحسين بن منصور فى هذا المعنى.

قَــــــدْ تَجَلَّتْ طَوالعٌ زاهِراتٌ

يتــشَــعْــشَــعْنَ فى لَوامِعِ برْقِ

خَصَّنى واحدى بتَوحْيد صِدْق

مــا إليــهــا مِنَ المســالِكِ طُرْقُ

و«**الطوارق**»: ما يطرق قلوب أهل الحقائق من طريق السمع فيجدد لهم حقائقهم، حُكى عن بعض المشايخ أنه قال: يطرق سمعى علمٌ من علوم أهل الحقائق فلا أَدَعُ أن

يدخل قلبى إلا بعد أن أعرضَها على الكتاب والسنة. و«الطوارق» فى اللغة ما يطرق بالليل. ورُوى عن النبىﷺ أنه كان يدعو: وأعوذُ بك من شَرِ طوارق الليل والنهار إلا طارقًا يطرق بخير.

و**«الكشف»**: بيان ما يستتر على الفهم فيكشفُ عنه للعبد كأنه رَأىُ عَين، قال أبو محمد الجريرى: من لم يعمل فيما بينه وبين الله تعالى بالتقوى والمراقبة لم يصِل إلى الكشف والمشاهدة. وقال النورى رحمه الله: مكاشفات العيون بالإبصار ومكاشفات القلوب بالإتصال.

و**«الشطح»**: كلام يترجمه اللسان عن وَجْد يفيض عن مَعْدنه مقرونٌ بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلبًا ومحفوظًا، قال أبو حمزة: سألنى رجل خراسانى عن الأمن فقلتُ: أعرفُ من لو كان على يمينه سَبُعٌ وعلى يساره مِسْوَرَةٌ ما ميَّز على أيهما اتَّكى؟ فقال لى: هذا شطحٌ فهاتِ العلم. وكان بعضهم إذا سأله إنسان مسألة فيها دعوىً يقول: أعوذُ بالله من شطح اللسان. وقد فسَّر الجنيد رحمه الله شطحات أبى يزيد رحمه الله: ولو كان أبو يزيد رحمه الله فى ذلك عنده معلولا ما فسَّرَها، وقد قال القنَّاد:

شَطْحُ الحَقيقَةِ والأحْوَالِ بَيْنَهُمَا
شَطْحٌ لِذَا الْبَيْنَ يَزْهُو بَيْنَ هاتين
فالحالُ كالحالِ فى التَّلوين شاطحُها
والعَيْنُ تُدْنى إلَى شَطْحِ اللِّقَائيْنِ

و**«الصَّوْل»**: الاستطالة باللسان من المريدين والمتوسِّطين على أبناء جِنْسهم بأحوالهم وهو مذموم. قال أبو على الروذبارى رحمه الله: إنَّ من أعظم الكبائر آن تخون الله فى نفسك وتتوهَّم أنَّ الذى آنالك لم يُنِلْ غَيرَك فتجعل دعواك صَولَكَ على من يستحى من الله تعالى أن يُخبرك بحاله، وتأنَفُ من الصَّوْل لأنه قِحةٌ إذا كان على من فوقك وقلة معرفة إذا كان على من هو دونك وسوء أدب إذا كان على من هو مثلك، فأمَّا الصادقون وآهل النهايات يصولون بالله لقلة المُساكنة إلى ما سوى الله. وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم آنه كان يقول فى دعائه: «اللهمَّ بك آصولُ وبك أحولُ» وقال إبراهيم الخوَّاص رحمه الله فى كتاب له: ثمَّ إنِّى أقولُ وبالله أصولُ. وقال القائل:

وَكَيْفَ يَطيبُ العَيْشُ مِنْ بَعدِ مَنْ به
عَلَى نائباتِ الدَّهْرِ كُنْتُ أصُولُ

و**«الذهاب»**: بمعنى الغَيْبَة إلا أن الذهاب آتمُّ من الغيبة، وهو ذهاب القلب عن حسِّ

المحسوسات بمشاهدة ما شاهَدَ، ثمّ يذهب عن ذهابه «والذهاب عن الذهاب» هذا ما لا نهاية له. قال الجنيد رحمه الله فى تفسير قول أبى يزيد رحمه الله فى كلامه «لَيْسَ بلَيْسَ» قال: هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه عن ذهابه وهو معنى قوله «لَيْسَ فى لَيْسَ» يَعنى قد غابت المَحاضِرُ وتلفت الأشياء فليس يوجَدُ شىء ولا يُحَسُّ، وهو الذى يسميه قومٌ الفناء والفناء عن الفناء، «وفَقْد الفَقْد فى الفَقْد» فهو الذهاب عن الذهاب، و«النَّفَس» تروُّحُ القلب عند الاحتراق، قال بعض الشيوخ: «النَّفَس» رَوْحٌ من ريح الله المسلطة على نار الله تعالى: وكذلك «التنفُّس»، قال ذو النون رحمه الله:

مَنْ لاذَ بِالله نَجا بالله
وَسَرَّهُ مُرُّ قَضاءِ الله
للهِ أنفاسٌ جَرَت للهِ
لا حَوْلَ لى فيها بغَيْرِ اللهِ

و«التَّفَس»: أيضًا نَفَسُ العبد، قال الجنيد رحمه الله: أَخَذَ على العبد حفظَ أنفاسه على ممر أوقاته. قال القائل:

وَما تَنَفَستُ إلا كنْتَ مع نفَسى
تَجرى بكَ الرُّوحُ منى فى مَجاريها

و«الحس»: رَسمُ ما يبدو من صفة النفس، وقال عمرو المكى، رحمه الله: من قال: إنى لم أجدْ حسًّا عند غلبات الوجد فقد غلط لأنه لم يُدْرك فقد المحسوس إلا بحس.

و«الوجد» و«الفقد»: يُدْرَكان بحاسة وهما محسوسان، و«توحيد العامة» معناه توحيد الإقرار باللسان والتحقيق بالقلب لما يقر بهِ اللسان بإثبات الموحَّد بجميع آسمائه وصفاته بإثبات ما أثبت ونَفْىِ ما نَفى بإثبات ما أثبت الله لِنفسه ونَفْى ما نفى الله عن نفسه.

و«توحيد الخاصة»: قد ذكرنا فى باب التوحيد، وهو وجودُ عظمة وحدانية الله تعالى، وحقيقة قُرْبه بذهاب حس العبد وحركتهِ لقيام الله تعالى له فيما أراد منه، وقد حُكى عن الشبلى، رحمه الله آنه قال لرجل، وقد جرى ذِكرُ التوحيد فقال: هذا توحيدك أنتَ، قال: فأيشَ عندى غيرُ ذا؟ فقال الشبلى، رحمه الله: توحيد الموحَّد وهو أن يوحِّدك الله به، ويُفردك له ويُشْهدك ذلك ويغيبك به عما يُشْهدك، وهذا صفة توحيد الخاص.

و«التفريد»: إفراد المُفرَد برفع الحدث وإفراد القِدَم بوجود حقائق الفردانية، قال:

بعضهم الموحدون لله من المؤمنين كثير والمفردون من الموحدين قليل. قال: الحسين بن منصور، رحمه الله: فى بعض ما تكلم به عند قتله: حَسْبُ الواجد إفراد الواحد.

و«**التجريد**»: ما تجرد للقلوب من شواهد الإلوهية إذا صفا من كدورة البشرية، وقال: بعض الشيوخ وقد سئل عن التجريد، فقال: إفراد الحق من كل ما يُجْرِى وإسقاط العبد فى كل ما يُبْدِى.

و«**التجريد**» و«**التفريد**» و«**التوحيد**»: ألفاظ مختلفة لمعانٍ متفقة وتفصيلها على مقدار حقائق الواجدين وإشاراتهم، قال القائل:

حَقِيقَةُ الحق حَقٌّ لَيْسَ يَعْرِفُهُ
إلا المُجَرِّدُ فِيهِ حَقٌّ تَجْرِيدِ

و«**الهَمُّ المفرَّد**» و«**السِرُّ المجرَّد**»: بمعنى واحد، وهو هم العبد وسِره إذا تجرد من جميع الأشغال وتفرد بمراقبة ذى الجلال فلا تُعارضه خواطر قاطعة ولا عوارض مانعة عن التوجه والإقبال والقُرب والاتصال. قال: الجنيد، رحمه الله: قال لى إبراهيم الأجُرِّى: يا غلام لأن تردَ بهَمِّك إلى الله طرفةَ عين خيرٌ لك مما طلعت عليه الشمس. وقال الشبلى، رحمه الله لرجل: هيمانُ الهمم فى قضاء العدم، همُّك همٌّ هايج، وهمى همٌّ هايم، و«المحادَثة» وصفٌ لنهاية الصديقين، سئل: أبو بكر الواسطى عن أعلَى حال لنهاية الصديقين فقال: هو الطالع والمحدَّث، وقال: النبى ﷺ، فيما روى عنه: «إن فى أمتى مكلَّمون ومحدَّثون وأن عُمَرَ رضى الله عنه لمنهم». وقال: سهل بن عبد الله، رحمه الله: خلق الله الخلق ليُسارَّهم ويسارُّوه، قال الله عز وجل: «خلقتكم لتسارُّونى فإن لم تفعلوا فكلِّمونى وحدِّثونى فإن لم تفعلوا فناجونى فإن لم تفعلوا فاسمعوا منى».

و«**المناجاة**»: مخاطبة الأسرار عند صفاء الأذكار للملك الجبار. قال أبو عمرو بن علوان سمعت الجنيد رحمه الله ليلةً إلى الصباح يقول فى مناجاته: إلهى وسيدى تريد أن تقطعنى عنك بوصلك أو تريد أن تخدعنى عنك بتركك، هَيهاتَ، قلت لأبى عمرو: ما معنى هيهات؟ قال: التمكين.

و«**المسامرة**»: عتاب الأسرار عند خفى التذكار، قال الروذبارى:

سامَرتُ صَفْوَ صَبابتى أشجانُها
حُرَقُ الهَوَى وغَليلُها نيرانُها

وسئل بعض المشايخ عن المسامرة فقال: استدامة طول العتاب مع صحة الكتمان،

ورؤية القلوب هو نظرُ القلوب إلى ما توارت فى الغيوب بأنوار اليقين عند حقائق الإيمان، وهو على معنى ما قال آمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه حين سئل: هل ترى ربنا؟ فقال: وكيف نعبد من لم نَرَهُ، ثم قال: لم تَرَهُ العيون يعنى فى الدنيا بكشف العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، قال الله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ «سورة النجم: الآية ١١»، فأثبت الرؤية بالقلب فى الدنيا. وقد قال النبى ﷺ: «أُعْبُدِ الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

و«الاسم»: حُروف جعلت لاستدلال المسمِّى بالتسمية على إثبات المسمَّى فإذا سقطت الحروف، معناه لا ينفصل عن المسمَّى. حُكى عن الشبلى رحمه الله آنه كان يقول: ليس مع الخلق منه إلا اسمه، وكان يقول: هَاتِ من يقول الاسم باستحقاقه قولا، وكان أبو الحسين النورى رحمه الله يَستشْهد فى إشارته بهذا البيت:

إذَا أُمٌّ طِفْلٍ مَسَّهَا جُوعُ طِفْلِهَا
غَذَّتْهُ بِاسْمِ الطِّفْلِ فاسْتَعْصَمَ الطِّفْلُ

وكان الشبلى رحمه الله يقول: أُريدُ من قال الاسم وهو يتحقق ما يقول، وكان يقول: تاهت الخليقة فى العلم وتاه العلم فى الاسم وتاه الاسم فى الذات.

و«الرَّسْم»: ما رُسِمَ به ظاهر الخلق برسم العلم ورسم الخلق فيمتحى بإظهار سلطان الحق عليه. سئل الجنيد عن رجل غاب اسمه وذهب وصفه وامتحى رسومه فلا رسم له، قال نعم عند مشاهدته قيام الحق له بنفسه لنفسه فى مُلْكه، فيكون ذلك معنى قوله: امتحى رسومه، يعنى عِلْمُهُ وفِعْلُه المضاف إليه بنظره إلى قيام الله له فى قيامه، قال القائل:

بِرُسُومٍ دارِساتٍ وطَلَلْ

و«الوَسْم»: ما وَسَمَ الله به المخلوقين فى سابق عِلمه بما شاء كيف شاء فلا يتغير عن ذلك أبدًا ولا يطلع على علم ذلك أحدٌ. قال أحمد بن عطاء رحمه الله: يظهر الوسمان على المقبولين والمطرودين لأنَّهما نعتان يجريان على الأبد بما جريا فى الأزل.

و«الرَّوْح» و«التروُّح»: نسيم تُنَسَّمُ به قلوب أهل الحقائق فيتروح من تَعَب ثِقَل ما حُمِّلَ من الرعاية بحُسْن العناية، قال يحيى بن مُعاذ رحمه الله: الحكمة جُنْدٌ من جنود الله يُرسلها إلى قلوب العارفين حتى تُرَوِّحَ عنها وَهَجَ الدنيا، وقال: رَوح ولى الله فى القُدْس تشغله بمولاه، وقال سُفيان: مجال قلوب العارفين بروضة سماوية من دونها حُجُبُ الرب مُعَسْكَرُهَا فيها ومُجنَى ثمارها بنعيم رَوْح الأُنْس بالله من القُرْب.

و«النعت»: إخبار الناعتين عن أفعال المنعوت وأحكامه وأخلاقه ويُحتمل أن يكون النعت والوصف بمعنى واحد إلا أن «الوصف» يكون مجملاً و«النعت» يكون مبسوطًا، فإذا وصف جَمَعَ وإذا فَرَّقَ. و«الصفة»: ما لا ينفصل عن الموصوف ولا يقال هو الموصوف ولا غير الموصوف.

و«الذات»: هى الشىء القائم بنفسه و«الاسمُ» و«النعت» و«الصفة» مَعالِمُ للذات فلا يكون الاسم والنعت والصفة إلا لذى ذات، ولا يكون ذو ذوات إلا مسمًّى منعوتًا موصوفًا وذلك أن القادر اسمٌ من أسماء الله تعالى، والقدرة صفة من صفات الله تعالى، والتقدير نعت من نعوت الله تعالى، والمتكلم اسم من أسماء الله عز وجل والكلام صفة من صفات الله تعالى، والغفران نعت من نعوت الله تعالى. قال الواسطى: ليس مع الخلق منه إلا اسم أو نعت أو صفة، والخلق محجوبون بأسمائه عن نعوته وبنعوته عن صفاته وبصفاته عن ذاته، فمتى ما ذكر العبد تدبيره وتصويره وفضله وطَوْله، ذَكَرَ نعوته ونعته بنعوته، وإذا ذكر علمه وقدرته وكلامه ومشيئته ذكر صفاته وَوَصَفَهُ بصفاته وقال:

إذا طَلَعَتْ شَمْسٌ عَلَيْكَ بِنُورِهَا
وأنتَ خَلِيطٌ لِلشُّعَاعِ المُبَاشِرِ
بَعِيدٌ مِنَ الذَّاتِ العَزِيزِ مَكَانُهَا
وَلَم تَعْرَ مِنْ نَعتٍ لِنَفْسِكَ قَاهِرِ

و«الحجاب»: حائلٌ يحول بين الشىء المطلوب المقصود وبين طالبه وقاصده، كان سَرِى السَّقَطى رحمه الله يقول: اللهم مَهما عذَّبتنى بشىء فلا تعذِّبْنى بذُلِّ الحجاب. وقال محمد بن على الكتانى رحمه الله: رؤية الثواب حجاب عن الحجاب ورؤية الحجاب حجاب عن الإعجاب، معناه والله أعلم: أن رؤية العبد الثواب لعبادته وذِكْره حجاب له عن الحجاب المَنْهِى عنه ورؤيته للحجاب حجاب له عن إعجابه بعلمه.

و«الدعوى»: إضافة النفس إليها ما ليس لها، قال سهل بن عبد الله: أغلظ حجاب بين العبد وبين الله الدعوى، وقال:

وَلَمَّا ادَّعَيْتُ الحُبَّ قَالَتْ كَذَبْتَنى
فَما لِى أرَى الأعضَاءَ مِنْكَ كَوَاسِيا

وكان أبو عمرو الزجَّاجى رحمه الله يقول: من ليس له دعوى فليس فيه معنى وكان يعنى بذلك أن تُضيف النفس إليها من الطاعات التى ليست من أخلاقها وتكون معها بيِّنةً لما تدعى.

و«الاختيار»: إشارة إلى ما يختار الله للعبد؛ ويختار العبد ذلك بعناية له، حتى يختار باختيار الله له لا باختيار نفسه. قال يحيى بن مُعاذ رحمه الله: ما دام العبد يتعرف يقال له: لا تختر فإنك لست بأمين فى اختيارك حتى تعرف فإذا عرف يقال له: إن شئتَ فاختر وإن شئت فلا تختر، فإنك إن اخترتَ فبنا اخترتَ وإن تركتَ اختيارك فباختيارنا تركت: فأنت بنا فيما تختار وفيما لا تختار.

و«الاختبار»: امتحان الحق للصادقين، ليعمر بذلك منازل المخصوصين، ويستخرج بامتحانه لهم منهم صِدْقَهم، إثباتًا لحُجته على المؤمنين؛ ليتأدب بهم المريدون. ورُوى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أُخْبُرْ تَقْلِهْ» يعنى اخبر من شئت وامتحنه حتى تَقْلَى عن استخراجك بالامتحان صِدْقَهُ عن الحال الذى هو فيه.

و«البلاء»: ظهور امتحان الحق لِعَبْدِهِ فى حقيقة حاله بالابتلاء؛ وهو: ما ينزل به من التعذيب. قال: أبو محمد الجَريرى رحمه الله الإنسان حيث ما كان بَلاءٌ. ورُوى عن النبىَّ صلى الله عليه وسلم أنه قال: «نَحْنُ مَعاشِرُ الأنبياء أشدُّ الناس بلاءً» الحديث، وقال بعضهم فى البلاء:

دائِراتُ البَلا عَلَىَّ تدورُ
وإلى ما تَرَى علىَّ تثُورُ؟
ما أرَى لِلْبَلاَ بَلاءً سِواى
وبَلاَئى على البَلاءَ كُدُور!
فَأنَا مِحنَةُ البَلا؛ وبَلاَئى
حاضِنٌ لِلْبَلا عَلَيهِ غَيُورْ
يَا بَلائى عَلَى البَلا لا تَعَدَّى
كُنْ بِهِ مالِكًا رَحِيمًا غَفُورْ
يا مُعِينَ البَلاَ عَلىَّ أعنِى
فى البَلا؛ فالبَلا علىَّ سَعِيرْ

و«اللسان»: معناه: البيان عن علم الحقائق. كتب أبو الحسن النورى رحمه الله إلى الجنيد كتابًا، فقال فيه: يا سيدى لك فى علم البلاء لسان، وفى علم بلاء البلاء سِنان. يعنى بيان عن علمه. وسئل الشبلى رحمه الله عن الفرق بين لسان العلم ولسان الحقيقة، فقال: لسان العلم ما تأدَّى إلينا بواسطة، ولسان الحقيقة ما تأدى إلينا بلا

واسطة. فقيل له: ولسان الحق ما هو؟ قال: ما ليس للخلق إليه طريق. يريد به إذا قال: اللسان، يعنى بيان علمه والكشف عنه بالعبارة.

و«**السر**»: خَفَاءٌ بين العدم والوجود موجود فى نعماه. وقد قيل: السر ما غيبه الحق ولم يُشْرِف عليه الخلق؛ فسرُّ الخلق ما أشرف عليه الحق بلا واسطة، وسرُّ الحق ما يطلع عليه إلا الحق، و«سِرُّ السر» ما لا يحس به السر، فإن آحسَّ به فلا يقال له: سر. قال سهل بن عبد الله رحمه الله: للنفس سرٌّ ما أشاعها الحق إلا على لسان فرعون فقال: أنا ربُّكم الأعلى، وقال القائل:

يا سِـــرَّ سِـــرٍّ يَدِقُّ حَـــتَّى
يَـخْـــفَـى عَـلـى وَهْـمِ كلِّ حَـىِّ
وظـــاهــرٌ بـــاطِـنٌ تَـجَـلَّــى
مِـــنْ كـلِّ شَـــىءٍ لِـكُـلِّ شَــىءِ

و«**العقد**»: عَقْدُ السر، وهو ما يعتقد العَبدُ بقلبه بينه وبين الله تعالى أن يفعل كذا أو لا يفعل كذا. قال الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ «سورة المائدة: الآى»، وقيل لحكيم: بِمَ عرفت الله تعالى؟ فقال: بحل العقود وفَسْخ العزائم. وقال محمد بن يعقوب الفَرَجى فيما حُكى عنه: منذ ثلاثين سنة ما عقدت بينى وبين الله عز وجل عقدًا مخافة أن يَفْسَخَ على ذلك فيكذبنى على لسانى. ويقال: إن الفرق بين الخاص والعام: أن العامة من المؤمنين قد أوجب الله عليهم الوفاء إذا عهدوا بألسنتهم عهدًا، والخاص: قد أوجب الله عليهم الوفاء إذا عقدوا بقلوبهم عقدًا.

و«**الهَمّ**»: إشارة إلى جمع الهموم فيجعلها همًا واحدًا. قال أبو سعيد الخراز رحمه الله: اجمع همك بين يدى الله تعالى. وذكر عن بعضهم أنه قال: ينبغى للعبد أن يكون هَمُّهُ تحت قدمه، يعنى لا يهم بحال ماض ولا بحال مستقبل، ويكون مع وقته فى وقته.

و«**اللحْظ**»: إشارة إلى ملاحظة أبصار القلوب لما يلوح لها من زوائد اليقين بما آمن به فى الغيوب.

قال الروذبارى:

لاحظْتُــهُ فــرآنى فى مُـــلاحظتى
فــغــبْتُ عن رؤيتى منى بمعناهُ
وصـادفَتْ هِـمـتى لُطفَ الخَـفىِّ بما
تمـكَّنَتْ مـن تكَـنٍّ دون مُنشـــــاه

فـــلا إلى أحـــدٍ هَمِّى ولا فِطَنى
ولاً إلى راحـــةٍ أسلو فـــأنســـاهُ
اللـهُ يعـلـمُ أنـى لسـتُ أذكـــــرُهُ
وكـــيفَ أذكـــره؟ إذ لست أنســـاه!

و«المحو»: ذهاب الشىء إذا لم يبق له أثرٌ، وإذا بقى له أثرٌ فيكون طمسًا. قال النورى رحمه الله: الخاص والعام فى قميص العبودية، إلا من يكون منهم أرفع جذَبَهَم الحق ومحاهم عن نفوسهم فى حركاتهم وأثبتهم عند نفسه.قال الله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ «سورة الرعد: الآية ٣٩». معنى قوله: جذبهم الحق: يعنى جمعهم بين يديه، ومحاهم عن نفوسهم: يعنى عن رؤية نفوسهم فى حركاتهم وأثبتهم عند نفسه بنظرهم إلى قيام الله لهم فى أفعالهم وحركاتهم.

و«المحّق»: بمعنى المحو؛ إلا أن المحق أتمُّ، لأنه أسرعُ ذهابًا من المحو. قال رجل للشبلى رحمه الله: ما لى أراك قَلِقًا أليس هو معك وأنت معه؟ فقال الشبلى رحمه الله: لو كنتُ أنا معه فاتنى، ولكن محوٌ فيما هو. يعنى: ليس منى شىء، ولا بى شىء، ولا عنى شىء، والكل منه، وبه، وله، كقول القائل:

كلٌّ لـه وَبـه ومـنـه فـــــأينَ لـى
شىءٌ فـــأوثِرُهُ فطلحَ لســـانهـــا

و«الأثَر»: علامةٌ لباقى شىء قد زال. قال بعضهم: من مُنع من النَّظر استأنس بالآثر، ومن عُدِم الآثر تعلل بالذكر: قال القائل:

فـــــمـــــا عـنـدِى لكـم أثـرٌ
ولـم أســـمـع لكم خـــــبـــــرٌ

ويقال: إنه وُجد على قصر لبعض الملوك مكتوبٌ.

إنَّ آثـــارَنـــا تـــدُلُّ عـــلـــيـــنـــا
فـــانـظـروا بـعـــــدنـا إلى الآثـار

وقال الخواص رحمه الله: فى معنى الأثر، وسئل عن توحيد الخاص فقال: التفريد لله عز وجل فى كل الأشياء بالإعراض عما يلحق نفوسهم من آثار الأشياء، وقال:

لو أنَّ دونك بحرَ الصين معترضًا
لخِلْتُ ذَاك ســـــرابًا ذاهبَ الأثر

و«الكون»: اسم مجمل لجميع ما كونه المكوِّن بين الكاف والنون.

و«**البَوْن**»: معناه البينونة.

و«**الكون والبون**»: معناهما فى علم التوحيد: ما قال الجنيد رحمه الله فى جواب مسألة فى التوحيد يصف الموحدين فقال: كانوا بلا كون وبانوا بلا بون، معناه آن الموحدين يكونون فى الأشياء كأنهم لا يكونون، ويبينون عن الأشياء كأنهم لا يبينون؛ لأن كونهم فى الأشياء بأشخاصهم وبونهم عن الأشياء بأسرارهم فهذا معنى الكون والبون قال:

لقد تاهَ فى تيه التوحُّدِ وحدَهُ
وغاب بعزٍّ منك حين طلبْتَهُ
ظهرْتَ لمنْ أثبتَّهُ بعد بونْهِ
فكان بلا كون كأنك كنْتَهُ

و«**الوصل**»: معناه لحوق الغائب. قال يحيى بن معاذ رحمه الله: من لم يعمٍّ عينيه عن النظر إلى ما تحت العرش لم يصل إلى ما فوق العرش. يعنى: لم يلحق ما فاته من مراقبة الذى خلق العرش. وقال الشبلى رحمه الله: من زعم آنه واصلٌ فليس له حاصل. وقال بعضهم: إنما حُرموا الوصول لتضييع الأصول، وقال:

وَوَصْلُكُم هجْرٌ وودُّكُم قِلاً
وقربُكُمُ بُعْدٌ وسلِمُكُم حرْب

و«**الفصل**»: فوت الشىء المرجوّ من المحبوب. ذُكر عن بعض الشيوخ: آنه كان يقول: من زعم أو ظن أنه قد وصل فليتَّقِن أنه قد انفصل، وقال آخر: فرَحُ اتصالك ممزوج بترَح الانفصال، وقال القائل:

فلا وصلٌ وَلا فصلٌ
ولا يأس ولا طمع

و«**الأصل**»: هو الشىء الذى يكون له تزايدٌ، فآضل الأصول الهداية.

و«**الأصول**»: أصول الدين: مثل التوحيد، والمعرفة، والإيمان، واليقين، والصدق، والإخلاص.

و«**الفرع**»: ما تزايد من الأصل، فإذا تزايد من الفرع زيادةً تسمى باسم الأصل. فالأصل: حُجةٌ للزيادات التى هى الفروع، والزيادات التى هى الفروع: مردودة إلى الأصول؛ والأصل: الهداية والتوحيد والمعرفة، والإيمان والصدق والإخلاص، زياداتها بزيادة الهداية، والأحوال، والمقامات، والأعمال، والطاعات: زيادات هذه الأصول

وفروعها، وهى مسماة باسم «الأصول» لتزايدها وتزايد فروعها. قال عمرو بن عثمان المكى رحمه الله: إقرارنا لزوم الحُجة علينا فى التقصير، ولزوم الحجة بالإنكار بعد الإيمان، والإقرار بالأصول. وقال بعض العلماء: ما دعا إليه الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو الأصل، وما تزايد عن ذلك الأصل فهو فرعٌ مردود إلى الأصل.

و«**الطمْس**»: مَحْوُ البيان عن الشىء البيِّن. وقال الجنيد رحمه الله فى رسالته إلى أبى بكر الكسائى: وأنت فى سُبل ملتبسة ونجوم منطمسة. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ﴾ «سورة المرسلات: الآية ٨»، يعنى: ذهب ضَوْؤُها. وقال عمرو المكى رحمه الله: وإنك لا تصلَ إلى حقيقة الحق حتى تسْلك تلك الطُرقات المنطمسة، يعنى: تُنازل تلك الأحوال التى لم ينازلها أحدٌ غيرك؛ وقد ذهب أثرُها.

و«**الرمْس**» و«**الدمْس**»: يعنى الدفن: ويقال للمقبرة: الدَّيماس. قال الجنيد رحمه الله، فى رسالته إلى يحيى بن معاذ رحمه الله: ثم أدْمَسَ شاهده فى دمس الاندماس، وأرمس مَرْمَسهُ فى غيب غافر الارتماس، وأخفى فى إخفائه عن إخفائه، ثم قطع النسبة عن الإشارة إليه وعن الإيماء بما تفرد له منه به. وهذه إشارة إلى حقيقة التوحيد بذهاب الخلق فيما كان، كأنه لم يكن. وقال سهل رحمه الله: إذا دفنتَ نفسك تحت الثرَى وصل قلبك فوق العرش يعنى: إذا خالفْتَها وفارقتها.

و«**القصْم**»: الكسر. حكى عن أبى بكر الزقاق رحمه الله: أنه قال: لو أن المعاصى كانت شيئًا اخترتُهُ لنفسى ما أحزننى ذلك؛ لأن ذلك يشهونى، وإنما قُصم ظَهرى حينَ سبق لى منه ذلك. وقال الواسطى: ظهرت الأمور كلها فى حقائقها على الدهور، فمن شاهدها بشاهد القِدَم انقصم مقابلته لذلك.

و«**السَّبَب**»: الواسطة. والأسباب والوسائط التى بين الخلق وبين الله تعالى. قال أحمد بن عطاء رحمه الله: من شهد صُنعَ المسبِّب فى السبب أوصله مشاهدة صنع المسبِّب إلى السبب؛ لأن من شهد السبب امتلأ قلبه من زينة الأسباب، ومن عرف الأسباب الشاغلة عن الطاعات انقطع عنها واتصل بالأسباب الداعية إلى صالح الأعمال. ولأبى على الروذبارى رحمه الله:

منْ لم يكنْ بكَ فانيًا عنْ حبهِ
وعنِ الهَوى والأنسِ بالأحبابِ
أو تَيَمَّتَه صبَابَةٌ جمعتْ لهُ
ما كان مُفترقًا منَ الأسبابِ

فكأنّهُ بينَ المراتب واقفٌ
لمنَالِ حظ أَو لحسنِ مآبِ

و«النِّسْبة»: الحال الذى يتعرف به صاحبه، بمعنى: انتسابه إليه. قال جعفر الطيالسى الرازى رحمه الله: النسبة نسبتان: نسبة الحظوظ، ونسبة الحقوق؛ إذا غابت الخليقة ظهرت الحقيقة، وإذا ظهرت الخليقة غابت الحقيقة. وسئل القناد عن الغريب فقال: الذى ليس له فى العالم نسيب. وقال النورى رحمه الله: كلما رَأَتْه العيونُ نُسب إلى العلم، وكلما علمته القلوب نسب إلى اليقين. فلذلك قلنا: معنى النسبة الاعتراف. وقال عمرو بن عثمان رحمه الله: صفة الكسوف للأسرار أن لا يكون قائمًا فى رؤية ولا متجليًا فى نسبة، يعنى فى الاعتراف.

وفلان «صاحبُ قلب»: معناه أن ليس له عبارة اللسان وفصاحة البيان عن العلم الذى قد اجتمع فى قلبه. حُكى عن الجنيد رحمه الله أنه كان يقول: أهلُ خُرسان أصحاب قلوب.

و«رَبُّ حال»: معناه أنه مربوط بحال من الأحوال التى ذكرنا من المحبة والخوف والرجاء والشوق وغير ذلك؛ فإذا كان الأغلب على العبد حالٌ من هذه الأحوال يقال له: رب حال.

و«صاحب مَقام»: معناه أن يكون مقيمًا فى مقام من مقامات القاصدين، مثل التوبة والورع، والزهد، والصبر، وغير ذلك؛ فإذا عُرف بالمقام فى شىء من ذلك يقال له: صاحب مقام. حُكى عن الجنيد رحمه الله أنه قال: لا يبلغ العبد إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات. وذُكر عن بعض المشايخ أنه قال: وقفت على الشبلى، رحمه الله، غير مرة فما رأيته تكلم إلا فى الأحوال والمقامات.

و«فلان بلا نفس»: معناه: أنه لا تظهر عليه أخلاق النفس، لأن من أخلاق النفس الغضب، والحدة، والتكبر، والشَّرَه، والطمع، والحسد. فإذا كان عبد قد سلِم من هذه الآفات وما شكل ذلك يقال له: بلا نفس، يعنى كأنه ليس له نفس. قال أبو سعيد الخراز رحمه الله: عبد رجع إلى الله عز وجل فتعلق بالله وركد فى قرب الله: فقد نسى نفسه وما سوى الله تعالى، فلو قلتَ له: من أنت؟ وإلى آين؟ لم يكن له جواب غير أن يقول الله؛ لأنه لا يعرف سوى الله تعالى، لما قد وجد فى قلبه من التعظيم لله عز وجل.

و«فلان صاحِبُ إشارة»، معناه: أن يكون كلامه مشتملا على اللطائف والإشارات وعلم المعارف. قال الروذبارى:

فإنْ تَحققَ صَفْوَ الوْجدِ مُشْتَمِلاً
عَلَى الإشارات لا يَلْوى عَلَى أَحَدِ

وأما قول القائل: أنا بلا أنا، ونحن بلا نحن. يعنى بذلك تخْليةُ من أفعاله فى أفعاله. سئل أبو سعيد الخراز، رحمه الله عن معنى قوله: ﴿وَمَا بكُم مِنْ نِعمةٍ فمِنَ الله﴾ قال: أخْلاهم من أفعالهم فى أقوالهم. وأما قول القائل لصاحبه، أنا أنت وأنت أنا، فمعناه معنى الإشارة إلى ما أشار إليه الشبلى، رحمه الله: حيث قال فى مجلسه: يا قوم هذا مجنون بنى عامر كان إذا سئل عن ليلى، فكان يقول: أنا لَيْلَى، فكان يغيب بَلْيْلَى عن ليلى حتى يبقى بمشهد ليلى، ويُغيبُهُ عن كل معنى سوى ليلى ويَشْهَدُ الأشياء كلها بليلى، فكيف يدّعى من يدعى محبته، وهو صحيح مُمَيِّز يرجع إلى معلوماته ومألوفاته وحظوظه! فهيهات أنى له ذلك، ولم يزهد فى ذرّة منه، ولا زالت عنه صفةٌ من أوصافه؟! مع أن بذل المجهود للمعبود أدْنى رُتْبة عند القوم.

قال الشبلى، رحمه الله: إن متحابَّيْن ركبا بعض البحار، فسقط أحدهما فى البحر وغرق، فألقى الآخر نفسه إلى البحر، فغاص الغّواصون، فأخرجوهما سالمين، فقال الأول لصاحبه: أما أنا، فقد سقطت فى البحر، أنت لِمَ رميت نفسك فى البحر؟ فقال له: أنا غائب بك عن نفسى، توهَّمتُ أنى أنت.

وقال بعضهم: وقف غلام على حلقة الشبلى، رحمه الله فقال: يا أبا بكر أخذنى منَى وغيَّبنى عنى وردنى إلىَّ كما أنا بلا أنا! فقال له الشبلى رحمه الله: ويلك من أين لك هذا؟ أعماك الله؟ فقال الغلام: يا أبا بكر من أين لى، أن أعمى فيه؟ ثم هرب من بين يديه.

وقال بعضهم:

ذَكَرْنا وما كنا نَسينا فَنَذْكر
وَلِكنْ نسيمُ القُرْبِ يبْدوُ فيَبْهَر
فَأفَنى بِهِ عَنى وأبْقَى به لهُ
إذِ الحقُّ عنه مُخْبِرٌ وَمُعْبِرُ

وقال بعضهم:

أنا مَنْ أهْوَى ومنْ أهْوَى أنا
فإذا أبْصَرتنَى أبصَرْتَنا
نَحْنُ رُوحِان معًا فى جَسَدِ
ألبسَ الله عَلَيْنا البَدَنا

وقال غيره:

يـا مُنْيـــــــــةَ المتَــــــمَنِّـى
أفـنَيْـــــــــــتَنـى بـكَ عَـنِّـى
أَدْنَيــــــــتَنـى مـنْك حَـــــتـى
ظَـــــنَـــنْــــتُ آنـــــك أنــــى

وهذه مخاطبة مخلوق لمخلوق فى هواه، فكيف لمن ادَّعَى محبة من هو أقرب إليه من حبل الوريد؟!

وأما قول القائل: «**هو بلا هو**»: فهى إشارة إلى تفريد التوحيد، كأنه يقول: هو بلا قول القائل: هو، ولا كتابة الكاتب، هو، وهو بلا ظهور هذين الحرفين، يعنى الهاء والواو، بمعنى: هو. قال الجنيد، رحمه الله: فى وصف التوحيد، فقال: حُكْمُها على ما جرت عليه جار، وسلطانها على كلّ حق عال، ظهرت فقهرت، وخفيت فاستترت، وصالت فغالت؛ هىَ هى بلا هى، تُبْدى فتبيدُ ماً بَدتْ عليه وتفنى ما أشارت إليه، قريبها بعيد، وبعيدُها قريبٌ، وقريبها مُريبٌ. وقد أشار الجنيد، رحمه الله: إلى معنى ما ذكرتُ، والله أعلم.

وأما «قطع العلائق»: فمعنى العلائق: الأسباب التى قد علِق على العبد وشغله بذلك حتى قطعه عن الله تعالى. قال أبو سعيد الخراز، رحمه الله: أهل التوحيد قطعوا منه العلائق، وهجروا فيه الخلائق، وخلعوا الراحات، وتوحشوا من كل مأنوس، واستوحشوا من كل مألوف.

و«بادى بلا بادى»[١٤]: يريد بذلك ما يبدو على قلوب أهل المعرفة من الأحوال والأنوار وصفاء الأذكار؛ فإذا قال: «البادى» أشار إلى ذلك، فإذا قال: «بلا بادى» أشار إلى آن البادى مُبْدئ، هو يُبْدى هذه البوادى على القلوب. قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ «سورة البروج، الآية: ١٣»، فإذا شاهد الحال الذى أبدأ به هو المبدئ، فقال: بادى وأثبته، وإذا شاهد المبدئ الذى منه البوادى يقول بلا بادى. قال الخواص رحمه الله، فى كتاب معرفة المعرفة: الحق إذا بدا، بدا بلا بادى، ولا بادى من حيث لا بادى؛ لأن البادى أفنى كل بادى، من حيث البادى، فلا بادى، وهو بادى، من حيث لا بادى؛ وإنما ذلك على قرب مشاهدة الحق منهم.

و«التحلى»: التلبيس، والتشبه بالصادقين، بالأقوال، وإظهار الأعمال. روى عن النبىﷺ آنه قال: «ليس الإيمان بالتحلى ولا بالتمنى، ولكن ما وقر فى القلب وصدقته

الأعمال». وقال بعضهم:

من تحلَّى بغير ما هو فيه
فضحته شواهدُ الامتحان

و«التَّجلِّى»: إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه. وقال النورى، رحمه الله: تجلى لخلقه بخلقه، واستتر عن خلقه بخلقه. وقال الواسطى رحمه الله: فى قوله: ﴿ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ «سورة التغابن، الآية:٩»، قال: تغابن أهل الحق على مقادير الفناء والرؤية والتجلى. وقال النورى رحمه الله: بتجليه حسنت المحاسن وجملت، وباستتارة قبحت وسمجت. وقال بعضهم:

قد تجَلّى لِقَلْبِه مِنْهُ نورٌ
فاسْتَضَاءَتْ بِهِ مِنَ الظُّلماتِ

و«التخلِّى»: هو الإعراض عن العوارض المشغلة، بالظاهر والباطن، وهو اختيار الخلوة، وإيثار العزلة، وملازمة الوحدة. قال الجنيد رحمه الله: القلوب المحفوظة لا يعرضها وليُّها؛ لمجانبة محادثة غيره، ضنًّا منه لها، ونظرًا منه لها، وإبقاءً عليها؛ ليخلص لهم ما أصفاهم به وما جمعهم له، وما عاد به عليهم. وهذه بعض صفات من أراد الله للخلوة به، وجمعه للأنس، وحال بينه وبين ما يكرهه له. وعن يوسف بن الحسين، رحمه الله: فى معنى التخلى قال: هو العزلة، لأنه لم يَقوَ على نفسه وضعف فاعتزل من نفسه إلى ربه. وقال بعضهم:

إنَّ قَلْبَ الفَتى وَلَوْ عاشَ دَهْرًا
فى الهَوَى لا يكادُ أن يَتَخَلى

و«العِلَّة»: كناية عن بعض ما لم يكن فكان. حُكى عن الشبلى، رحمه الله: أنه كان يقول فى صفة الخلق: إن الذل كائنهم، والعلة كونهم. وقال ذو النون المصرى رحمه الله: علة كلّ شئ صُنعه، ولا علة لصنعه، معناه - والله أعلم - أن وجود النقصان فى كل شىء مصنوع كائن؛ لأنه لم يكن فكان، وليس فى صنع الصانع لمصنوعاته علة. وقال بعضهم:

يا شِفائى مَن السَّقا
مِ وإنْ كُنْتَ عِلَّتى

و«الأزَل»: معناه معنى القدم؛ لأن القديم يسمى به غير البارئ؛ ويقال: شىء أقدم من شىء، والأزل والأزلية لله تعالى لا يتسمى بالأزل شىء غير الله جل جلاله، و«الآزل» اسم من أسماء الأولية، فهو الله الأول القديم الذى لم يزل ولا يزال، و«الأزلية» صفة من

صفاته. قال بعض المتقدمين الحق فيما لم يزل كهو فيما لا يزل؛ فقومٌ استحسنوا هذه المقالة، لنفى التغيير عن الحق، لأنه بجميع أسمائه وفعاله لم يزل، وقومٌ قالوا: يَلْزَمُ القائلَ لهذا القولِ بقِدَم الأشياء، وفرقوا بين أسماء الفعل وأسماء الذات، وصفات الفعل وصفات الذات، والله أعلم.

و«**الأبَد**» و«**الأبَدية**»: نعت من نعوت الله تعالى، والفرق بين الأزلية والأبدية: أن الأزلية لا بداية لها ولا أولية، والأبدية لا نهاية لها ولا آخرية. وسئل الواسطى عن الأبد فقال: إشارة إلى ترك انقطاع فى العدد ومحْو الأوقات فى السَّرْمَد.

وقال «الوسْم» و«الرسْم»: نعتان يجريان فى الأبد بما جريا فى الأزل. وقال آخر: الأزل والقِدَم والأبد غير مرتفعة فى حقيقة الأحدية، لأنها عبارات وإشارات تعرَّفَ بذلك إلى خلقه. وحُكى عن الشبلى رحمه الله أنه قال: سبحان من كان ولا مكان ولا زمان، ولا أوان، ولا دهر، ولا أبد، ولا أزل، ولا أول، ولا آخر، وهو فى حال ما أَحدَثَ الأشياء، غيرُ مشغول عنهم، ولا مستعين بهم، عدلٌ فى جميع ما حكم عليهم. وقال عمرو بن عثمان المكى رحمه الله: سبحان الصمد، القديم فى أزل، لم يزل فى سَرْمَدِ الأبد.

و«وَقْتِىٌّ مُسَرْمَدٌ» وأما قول القائل: وقتى مسرمد، يعنى بذلك أن الحال الذى بينه وبين الله لا يتغير فى جميع أوقاته، وهو كلام واجدٍ خبَّر عن نعت سره لا عن نعت صفاته؛ لأن الصفات كائنة التغيير، وهى متغيرة إذا لم تتغير لأنها إذا لم تتغير فقد تُغِّير عن الحال الذى جُبلتْ عليه. قال بعضهم، وهو الشبلى:

تَسَرْمَدَ وَقِتى فيكَ وَهوَ مُسَرْمَدٌ
وَأَفنيتنى عَنِّى فصِرْتُ مُجرَّدا

«بَحْرِى بلا شاطئ» وقول القائل: بحرى بلا شاطئ، معناه أيضًا قريب من المعنى الذى ذكرنا فى الوقت المسرمد؛ وهذه لفظة قد حكيت عن الشبلى رحمه الله تعالى أنه قال ـ يومًا فى مجلسه فى عقيب كلام جرى له، قال: أنتم أوقاتكم مقطوعة، ووقتى ليس له طرفان! وبحرى بلا شاطئ. يعنى بذلك أن الحال الذى خصنى الله تعالى به من التعظيم لله وخالص الذكر له، والانقطاع إليه، لا نهاية لها ولا انقطاع؛ والشىء إذا لم تكن له نهاية ولا غاية، فلا يُعَبَّرُ عنه بأكثر من ذلك. قال: الله عز وجل: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ «سورة الكهف، الآية: ١٠٩»، لم يجعل لها غاية لأن الموصوف بها ليس له نهاية. وقال

بعضهم: من عرف الله أحبه، ومن أحبه غرق فى بحر الهم. وقال آخر:

لَوْ أنَّ دُونكَ بَحرَ الصين مُعترضًا
لخَلْتَ ذَاكَ سرابًا ذاهبَ الأثرِ

وقول القائل: «نحن مُسَيَّرُونَ»: يريد بذلك تسيير القلوب وسيرها عند انتقالها من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام. وقال يحيى بن معاذ رحمه الله: الزاهد سيَّار، والعارف طيار، يعنى فى سرعة الانتقال فى المقامات والأحوال عند الزوائد وطرف الفوائد. قال بعضهم، وهو الشبلى:

لَسْتُ من جُمْلَةِ المُحِبِّينَ إنْ لَمْ
أجْعَلِ القَلْبَ بَيْتَهُ والمقاما
وَطَوافى إخالُهُ السَّيْرَ فيه
وَهوُ رُكْنى إذا أردتُ استلاما

يريد بذلك: سير القلوب.

و«التَّلوين» معناه: تلوُّنُ العبد فى أحواله، قال قومٌ: علامة الحقيقة التلوين؛ لأن التلوين ظهور قدرة القادر وَيكتَسبُ منه الغيرة؛ ومعنى التلوين: معنى التغيير. فمن أشار إلى تلوين القلوب وتغير الأحوال فقال: علامة الحقيقة رفْعُ التلوين، ومن أشار إلى تلوين القلوب والأسرار الخالصة لله تعالى فى مشاهدتها وما يردُ عليها: من التعظيم والهيبة وغير ذلك من تلوين الواردات فقال: علامة الحقيقة التلوين؛ لأنها فى كل سير مع الله تعالى فى زيادة من تلوين الواردات على أسرارهم وأما تلوين الصفات فهو كما قال القائل:

كلُّ يوْم تَتلوَّنُ
غَيرُ هذا بكَ أجْمَلُ

قال الواسطى رحمه الله: من تخلق بِخُلُقِهِ لم تقع به طوارق التلوين فى طبعه، ولبعضهم هذان البيتان فى صفة المسَّيرين:

زجْرتُ فؤادى فلم ينزجرْ
ويطلبُ شيئًا ومنهُ يفرْ
يسيرْ إلى الحق مُستظهرًا
وإنى عليه شفيقٌ حذرْ

و«بَذْل المُهَج» معناه: بذْلُ مجهود استطاعة العبد على قدر طاقته فى توجهه إلى الله

تعالى وإيثاره الله عز وجل على جميع محابِّه. قال الخواص رحمه الله: وكل متوجه يتوجه إلى الله عز وجل، ومواضعُ الاستراحة فيه قائمة، فلا ينفذ فى توجهه. قال القائل:

يـــا مـــلـــيـــحَ الـــدَّلِّ والـــغُـــنُـــج
لـــك سُـــلْـــطـــانٌ عـــلـــى المُـــهَـــج

ومعنى «المُهَج»: جميع المحبوبات إليك، من النفس، والمال، والولد.

و«التَّلف»: معناه الحتف، والحتف والتلف: ما يُنْتَظَر منه الهلاك فى حينه. وقد حكى عن أبى حمزة الصوفى أنه قال: وقعتُ فى بئر فطمّوا رأسها، فايستُ من نفسى وسلمت الأمر إلى الله تعالى واستسلمت، فإذا بسبع قد نزل البئر فتعلقت برجله فأخرجنى من البئر، فسمعت هاتفًا يقول: يا أبا حمزة هذا حسَنٌ، نجيناك من التلف، فقال أبياتًا وفيها هذان البيتان:

أراكَ وبى من هيـبـتـى لك وحْـشـةٌ
فـتـؤنِسُنى باللطف منك وبالعطف
وتُحْيى مُحبًا آنتَ فى الحبِّ حتفهُ
وذا عـجبٌ: كَوْنُ الحـيـاة مع الحـتف

قال الجريرى رحمه الله: من يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلّ به قَدَمُ الغرور فى مهواة من التلف.

و«اللجأ»: توجه القلوب إلى الله تعالى بصدق الفاقة والرجاء. قال الواسطى رحمه الله: من لم يكن فى صدق الفاقة واللجأ إلا عند الموت، بقيَت الزلة عليه على دوام الأوقات. وقال بعض أهل الفهم فى معنى قوله: ﴿وقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ «سورة الإسراء، الآية:٨٠»، قال أظْهرَ محمدﷺ، من نفسه صدقَ اللجأ بصدق الفاقة بين يدى الله تعالى، وبصدق اللجأ ترتبت السرائر.

و«الانزعاج»: تحرُّكُ القلب للمراد باليقظة من سنة الغفلة. ذُكر عن الجنيد رحمه الله أنه قال فى بعض كلامه: كيف لا تسمو إليه السرائر، وتنزعج بما فيها إليه الضمائر؟ وكيف لا تسرع إليه الأقدام بالطاعة، وتنهض إليه بالجد والمبادرة، أُنسًا منها ببلاياه وسرورًا بعظيم عطاياه!. و«الانزعاج» و«الازدعاج» بمعنى الانكساب والاكتساب. وقد قيل لبعض المشايخ، أظنُّه إبراهيم الخواص رحمه الله آصحابك يقولون: نحن نأخذ من الله إذا آخذنا، ولا نراهم إلا يأخذون من الناس، فقال: من ذا الذى يُزعج قلوب الناس حتى يُعطوهم من غير أن يطلبوا منهم شيئًا ويسألوهم؟.

و«جَذب الأرواح»: فأما جذب الأرواح وسُمُوّ القلوب ومشاهدة الأسرار والمناجاة والمخاطبة وما يشاكل ذلك؛ فإن آكثر ذلك عباراتٌ تُعبر عن التوفيق والعناية، وما يبدو على القلوب من آنوار الهداية على مقدار قرب الرجل وبُعده وصدقه وصفائه فى وجده. قال أبو سعيد الخراز: إن الله تعالى جذب أرواح أوليائه إليه، ولذذها بذكره والوصول إلى قربه، وعجل لأبدانهم التلذذ بكل شىء؛ فعيْشُ أبدانهم عيش الحيوانيين، وعيش أرواحهم عيش الربانيين. وقال الواسطى رحمه الله: إنما أشهدهم ألطافهُ التى بها جذب سرائرهم إلى نفسه. وقال: إذا جذب الأرواح عن الأشباح، ثبت الأشباح مع العقول والصفات؛ لأنه حجبها بشرط العقول، وآيسهم أن يكون لهم شىء من غير سرائرهم بقوله تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ﴾ «سورة يونس، الآية:٥٨».

و«الوَطَر»: مُنيةٌ وتمتع محمودة خارجة عن نعت البشرية وحظوظ النفسانية، ويقال: فلان هو المتمكن فى وطنه والمعلى فى وطَره. قال القائل:

تَرَحَّلْتُ يا ليلى ولم أقضِ أوطارى
وما زِلْتُ مَحزونًا أحنُّ إلى دارى

وقال ذو النون رحمه الله:

أموت وما ماتتْ إليكَ صبابتى
ولا قضيت عن ورْدِ حبِّك أوطارى
مُناى المنى كلُّ المنى أنت لى مُنَىَ
وأنت الغنا كلُّ الغنا عند إقتارى

وقيل لحكيم: أىُّ المواطن أحب للسكون والتوطن فيه؟ فقال: أحبُّ المواطن إلى صاحبه: مواطن إذا دعا فيه أوطاره أجابته. والوطن وطن العبد حيث انتهى به الحال واستقر به القرار. ويقال: قد توطن فى حال كذا ومقام كذا. قال الجنيد رحمه الله فى كلام له: إن لله عبادًا على وطنات مَطىّ حُملانه يركبون وبالسرعة والبدار إليه يستبقون. وقال النورى رحمه الله:

أما ترى هيَّمنى
شرَّدنى عنْ وطنى
إذا تغَيَّبت بدا
وإنْ بدا غيَّبنى
يقول لا تَشْهد ما
تشهدُ أو تَشْهدُنى

وقال أبو سليمان الدارانى رحمه الله: الإيمان أفضل من اليقين، لأن الإيمان وطنات واليقين خطارات. وإنما وصف قدر ما شاهد من يقينه، ووصف نفسه بذلك، وأراد بذلك غربته عنده، لأن اليقين صفاء العلم فى القلب واستقراره فيه، والناس فيه متفاوتون.

و«الشُّرود»: نفْرُ الصفات من منازلات الحقائق وملازمة الحقوق. قال ابن الأعرابى رحمه الله: أو ما تراهم مشرَّدين، فى كل وادٍ يهيمون، ولكل بارق يتّبعون؟!. قال الواسطى: غذَّاهم بتربية الأحوال، ونعَّمهم بالملاحظة لهم فى الأعمال. يجب على المرء أن يكون فى صدق الفاقة واللجأ فى أيام حياته، لئلا يرد عليه ذلك الشرود، فيحس بذلِّ الشرود، ويطلب من كل أحد عونًا بدعاءٍ وبكلمة، ولو كانت صحة الوجد فى الأوقات مصحوبة، ما أصابه ذلك الشرود.

و«القُصود»: معناه: الإرادات والنيات الصادقة، المقرونة بالنهوض إليه. حُكى عن أحمد بن عطاء رحمه الله أنه قال: من قصد فى قصوده غير الحق فقد عظمت استهانته بالحق. وقال الواسطى رحمه الله، خواطر القصود، جُحود للمعبود، وكيف يشهد القصود من هو فى معانى المقصود؟ معناه: أن من يشاهد المقصود فى قصده سقط عنه رؤية قصده فى قصده.

و«الاصطناع»: مرتبةٌ خُصَّ بها الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين والصديقون. وقال قوم: الاصطناع خُصَّ به موسى من جميع الأنبياء عليهم السلام لقوله: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ «سورة طه، الآية:٤١». وقال قوم: هى مرتبة الأنبياء عليهم السلام دون غيرهم. قال أبو سعيد الخراز رحمه الله أول بادٍ من الحق قد أخفاهم فى أنفسهم وأمات أنفسهم فى أنفسهم، واصطنعهم لنفسه؛ وهذا أول دخول فى التوحيد من حيث ظهور التوحيد بالديمومية. وسئل بعضهم عن قوله جل جلاله: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ «سورة طه، الآية:٣٩» فقال: ما نجا نبى ولا ولى من محنته، ولا سلم أحد فى مِنته من فتنته.

و«الاصطفاء» معناه: الاجتباء فى سابق العلم، وهو اسم مشترك. قال الله تعالى ﴿وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ﴾ «سورة الأنعام، الآية:٨٧»، وقال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ «سورة الحج، الآية:٧٥». وقال الواسطى رحمه الله: ابتدأك بنفسه؛ واصطفاك لنفسه، فمن استعظم ذلك حسُنت إخطار نفسه فيما بذلت، فإن قابلتهُ بنفس العناية تضَّمنك ما منه.

و«المسْخ» **معناه:** مسخ القلوب، وذلك للمطرودين من الباب، كانت لهم قلوب متوجهة فمُسِخَت بالإعراض عنها، وجعلت توجهها إلى الحظوظ دون الحقوق؛ فإذا قال القائل: فلان قد مُسخ به معناه: أى أعرض بقلبه.

و«اللطيفة»: إشارة تلوحُ فى الفهم وتلمع فى الذهن، ولا تسعُها العبارة لدقة معناها. قال أبو سعيد الأعرابى: الحق يريدك بلطيفة من لدُنْه تُدْرِكُ بها ما يريد بك إدراكه. وقال أبو حمزة الصوفى، رحمه الله:

تلطَّفْتَ فى أمـرى فَـأبدأتَ شـاهدى
إلى غـائبى واللطفُ يُدْرَكُ باللطف

و«الامتحان»: ابتلاء من الحق يحل بالقلوب المقبلة على الله تعالى، و«مِحْنَتها» انقسامها وتشتُّتها. حُكى عن خير النساج رحمه الله أنه قال: دخلتُ بعض المساجد، فتعلق بى شابٌ من أصحابنا فقال لى: يا شيخ، تعطف علىَّ فإن محنتى عظيمة. فقلت: وما محنتك؟ فقال: افتقدت البلاء وقورنت بالعافية، وأنت تعلم أن هذه محنة عظيمة. و«الامتحان» على ثلاثة، لقوم منهم عقوبة، ولقوم منهم تمحيص وكفارة، ولقوم استدعاء الزيادة، وارتفاع درجة.

«الحدَث»: اسم لما لم يكن فكان. قال بعضهم:إذا أراد الله، تعالى تنبيه العامة، أحدث فى العالم آية من آياته، وإذا أراد تنبيه الخاصة أزال عن قلوبهم ذكر حدث الأشياء.

و«الكُلِّية»: اسم لجماع الشىء الذى لم يبق منه بقيةٌ؛ فإذا قال القائل: الكل، يريد بذلك: أن لم يبق منه بقية إلا بمعناه. قال بعضهم: لا يكون العبد عبدًا بالكلية ويكون منه لغير الله بقية. وقال آخر: إن أقبلت عليه بكليتك أقبل عليك بكل الكل، وقال:

بل كل مـا كل مِنْ كُلِّى عليكَ كـمـا
بكلٍّ كلك كُلِّى كـانَ مِنشـاهُ

و«التَّلبيس»: تحلى الشىء بنعت ضده. حُكى عن الواسطى، رحمه الله، أنه قال: التلبيس عين الربوبية، معناه: أن المؤمن يظهره فى زىّ الكافر والكافر فى زى المؤمن، قال الله: ﴿وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾ «سورة الأنعام، الآية:٩»، وقال الجنيد، رحمه الله: امتزج بالالتباس واختلط متلونًا فى الإحساس، وما يتغير عنها فى الالتباس يؤخذ عنه كأسرع مأخوذ ومختلس، وللقنَّاد فى هذا المعنى:

بنا يُكْشَفُ التَّلبيس فى كل مـاكـر
إذا طاحَ فى الدَّعْوىً وطاحَ انتحالهُ

و«الشَّرْب»: تلقى الأرواح والأسرار الطاهرة لما يردُ عليها من الكرامات وتنعمها بذلك، فشبه ذلك بالشُّرْب، لتهنّيه وتنعُّمه بما يردُ على قلبه من أنوار مشاهدة قُرْب سيده. قال: ذو النون، رحمه الله: وردتْ قلوبهم على بحر المحبة فاغترفت منه ريًّا من الشرب، فشربت منه بمخاطرة القلوب فسهل عليهم كلُّ عارض عرض لهم دون لقاء المحبوب. وقال القائل فى هذا المعنى:

شَرِبْتُ كأسًا على ذِكْرَاكَ صَافِيَةً
فَمَا يُعَلِّلُ فِيكَ القَلْبُ تَعْليلُ
فَمَا وَجَدْتُ لِشَىءٍ عَنْكَ لى شُغُلاً
لا عِشْتُ إنْ قُلْتُ: إنى عَنْكَ مَشْغُولُ

«الذَّوْق»: ابتداء الشِّرْب: قال ذو النون رحمه الله: لَمَّا أراد أن يسقيهم من كأس محبته ذوقهم من لذاذته وألعقهم من حلاوته. قال القائل فى هذا المعنى:

يَقُولُونَ ثَكْلَى وَمنْ لَمْ يَذُقْ
فِرَاقَ الأحِبَّةِ لَمْ يَثْكَل

«العَيْن»: إشارة إلى ذات الشىء الذى تبدو منه الأشياء. قال الواسطى رحمه الله: وقوم علموا مصادر الكلام من أين، فوقعوا على العَيْن فأغناهم عن البحث والطلب. وقال الجنيد رحمه الله: حكايات أبى يزيد البسطامى رحمه الله تدلُّ على أنه كان قد بلغ إلى عَيْن الجمع، و«عين الجمع»: اسم من أسماء التوحيد، له نعتٌ ووصفتٌ يعرفه أهله. وقال النورى:

مَضَى الجميع فلا عينٌ ولا أثَرٌ
مُضِىَّ عادٍ وفُقْدانَ الأُلَى إرَمِ

و«الاصْطِلام»: نعت غَلَبَةٍ تَردُ على العقول فيستلبها بقوة سلطانه وقهره. قال بعضهم: قلوب ممتحنة وقلوب مصطلمة، وإن وقع الاصطلام فهو ذهابُهُ وطَمْسُهُ، قال:

إذا ما بَدَتْ لى تَعَاظَمْتُها
فَأَصْدُرُ فى حَالِ مَنْ لَمْ يَرِدْ
فَيُصْطَلَم الكُلُّ مِنِّى بها
ويُحْجَبُ عَنِّى بها ما أَجِدْ

و«الحرِّيَّة»: إشارة إلى نهاية التحقيق بالعبودية لله تعالى، وهو أن لا يملكك شىء من

المكوّنات وغيرها، فتكون حُرًا إذا كنت لله عبدًا، كما قال بشْرٌ لِسَرى رحمهما الله فيما حُكى عنه أنه قال: إن الله تعالى خلقك حُرًا، فكن كما خلقك، لا تُرَائى أهلك فى الحضر، ولا رُفقتك فى السَّفَر، اعمل لله ودَع الناس عنك. قال الجنيد رحمه الله: آخِرُ مقام العارف، الحرِّية. وقال بعضهم: لا يكون العبد عبدًا حقًّا ويكون لما سوى الله مُستَرقًا.

و«**الرَّيْن**»: هو الصَّدَأ الذى يقع على القلوب. قال الله تعالى: ﴿كَلاَّ، بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ «سورة المطففين، الآية:١٤»، وقال بعض أهل العلم: حُجُبُ القلوب على أربعة أوجه: فمنها الختم والطبع، وذلك لقلوب الكفّار، ومنها الرَّيْن والقَسْوة، وذلك لقلوب المنافقين، ومنها الصدأ والغشاوة، وذلك لقلوب المؤمنين. سئل ابن الجلاَّء: لم سُمِّى أبوك الجلاء؟ فقال: ما كان بجلاءِ الحديد، ولكن كان، إذا تكلم على القلوب جلاها من صدأ الذنوب.

و«**الغَيْن**»: قد أكثروا فى وصفه وهو خبر ضعيف، قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إنه ليُغَانُ على قلبى فأستغفر الله وأتوبُ إليه فى اليوم مائة مرة» فقالوا: الغَين الذى كان يعارض قلب النبى ﷺ، وكان يتوب منه مَثَلُه مَثَلُ المرآة إذا تنفس فيها الناظر فينقص من ضوئها ثم تعود إلى حالة ضوئها. وقال قوم: هذا مُحال، لأن قلب النبى صلى الله عليه وسلم لا يلحقه قهر من الخلق، لأنه مخصوص بالرؤية. قال الله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ «سورة النجم، الآية:١١»، وليس لأحد أن يحكم على قلب النبى صلى الله عليه وسلم، بوصْف، أو نعت، أو يشبهه بشىء، أو يضرب له مثلاً، أو يعلِّله بعلة خفيَّة أو جلية. وقال أبو على الروذبارى رحمه الله فى معنى الإغانة:

الغينُ يحْبَسُ عن تَحْصيل لُبْسَته
لِقَلْب لابس حقٍّ بأنَ عن عِلَلِهْ
فإنَ ترَاءت بَسْبق الحَقِّ رُؤيَتُها
كان التّغَيُّنُ فى التصريف عن ثِقلِهْ
لكننى قُلْتُ ما لاحَتْ طَوَالِعُهُ
مِنَ المؤَمَّل تَنبيهٌ إلى أملِهْ
والثَّوْبُ مِنْهُ عَلَى معنَى الوفاق وَما
تُبْدِى سَرَائرُها غَيْنًا لِمحْتَمِلِهْ

«الوَسائط»: الأسباب التى بين الله تعالى وبين العبد من آسباب الدنيا والآخرة. سئل بعض المشايخ عن الوسائط فقال: الوسائط على ثلاثة آوْجُه: وسائط مواصلات، ووسائط متَّصلات، ووسائط منفصلات. فالمواصلات بوَادى الحق، والمتصلات العبادات، والمنفصلات حظوظ النفس. وقال أبو على الروذبارى رحمه الله: وهو الذى جعل الوسائط رحمة للعارفين؛ ليؤْثِرُوه عليها.

وهذه الألفاظ قد شرحناها على حسب ما فتح الله به على قلبى فى الوقت، والذى بقى أكثرُ، وإن استقصيتُ فى شرحها يطول به الكتاب، ويخرج عن الاختصار.

الفصل الخامس

المصطلحات الصوفية عند القشيرى

باب فى تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة

وبيان ما يُشكل منها[١٥]

اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها فيما بينهم. انفردوا بها عمن سواهم، تواطئوا عليها؛ لأغراض لهم فيها: من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة فى الوقوف على معانيهم بإطلاقها. وهذه الطائفة يستعملون ألفاظًا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم فى طريقتهم؛ لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هى معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، استخلص لحقائقها أسرار قوم. ونحن نريد بشرح هذه الألفاظ: تسهيل الفهم على من يريد الوقوف على معانيهم من سالكى طرقهم، ومتبعى سنتهم.

الوقت: حقيقة الوقت عند أهل التحقيق: حادث متوهم علِق حصوله على حادث متحقق، فالحادث المتحقق وقت للحادث المتوهم، تقول: آتيك رأس الشهر، فالإتيان متوهم، ورأس الشهر حادث متحقق. فرأس الشهر وقت الإتيان. سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: الوقت: ما آنت فيه، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن. يريد بهذا: أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان. وقد يعنون بالوقت: ما هو فيه من الزمان، فإن قومًا قالوا: الوقت ما بين الزمانين، يعنى الماضى والمستقبل. ويقولون: الصوفى ابن وقته، يريدون بذلك: أنه مشتغل بما هو أولى به من العبادات فى الحال، قائم بما هو مطلوب به فى الحين.

وقيل: الفقير لا يهمه ماضى وقته وآتيه، بل يهمه وقته الذى هو فيه ولهذا قيل: الاشتغال بفوات وقت ماض. تضييع وقت ثان. وقد يريدون بالوقت: ما يصادفهم من تصريف الحق لهم، دون ما يختارونه لأنفسهم. ويقولون: فلان بحكم الوقت. أى أنه

مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له. وهذا فيما ليس لله تعالى عليهم فيه أمر أو اقتضاء بحق شرع، إذ التضييع لما أمرت به: وإحالة الأمر فيه على التقدير وترك المبالاة بما يحصل منك من التقصير: خروج عن الدين. ومن كلامهم: الوقت سيف. أى: .كما أن السيف قاطع فالوقت بما يمضيه الحق ويجريه غالب. وقيل: السيف لين مسه، قاطع حده، فمن لاينه سلم، ومن خاشنه اصطلم. كذلك الوقت: من استسلم لحكمه نجا، ومن عارضه انتكس وتردى. وأنشدوا فى ذلك:

وكالسيف إن لاينته لان مسه
وحدَّاه إن خاشنته خشنان

ومن ساعده الوقت: فالوقت له وقت. ومن ناكده الوقت: فالوقت عليه مقت. وسمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول: الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك. يعنى: لو محاك وأفناك لتخلصت حين فنيت. لكنه يأخذ منك ولا يمحوك بالكلية. وكان ينشد فى هذا المعنى:

كل يوم يمر يأخذ بعضى
يورث القلب حسرة ثم يمضى

وكان ينشد أيضًا:

كأهل النار إن نضجت جلود
أعيدت للشقاء لهم جلود

وفى معناه:

ليس من مات فاستراح بميت
إنما الميِّت ميت الأحياء

والكيِّس: من كان بحكم وقته؛ إن كان وقته الصحو فقيامه بالشريعة، وإن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة.

المَقام: ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب؛ مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف. فمقام كل أحد: موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له؛ وشرطه: أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا تصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد.

والمُقام هو الإقامة، كالمُدخل بمعنى الإدخال، والمُخرج بمعنى الإخراج ولا يصح لأحد

منازلته مُقامًا إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المَقام، ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة. سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله تعالى، يقول: لما دخل الواسطى نيسابور، سأل أصحاب أبى عثمان: بماذا كان يأمركم شيخكم؟ فقالوا: كان يأمرنا بالتزام الطاعات، ورؤية التقصير فيها. فقال: أمركم بالمجوسية المحضة، هلا أمركم بالغيبة عنها، برؤية منشئها ومجريها؟ وإنما أراد الواسطى بهذا: صيانهم عن محل الإعجاب لا تعريجًا فى أوطان التقصير، أو تجويزًا للإخلال بأدب من الآداب.

الحال: معنى يرد على القلب، من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم، من طرب، أو حزن، أو بسط، أو قبض، أو شوق، أو انزعاج، أو هيبة أو احتياج. فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب. والأحوال تأتى من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود. وصاحب المقام متمكن فى مقامه، وصاحب الحال مُترقٍّ عن حاله.

وسئل ذو النون المصرى، عن العارف، فقال: كان ها هنا، فذهب. وقال بعض المشايخ: الأحوال كالبروق: فإن بقى فحديث نفس. وقالوا: الأحوال كاسمها، يعنى أنها كما تحلُّ بالقلب تزول فى الوقت. وأنشدوا:

لو لم تَحُلْ ما سمِّيَت حالا
وكل ما حال فقد زالا
انظر إلى الفئ إذا ما انتهى
يأخذ فى النقص إذا طالا

وأشار قوم إلى بقاء الأحوال، ودوامها. وقالوا: إنها إذا لم تدم ولم تتوالَ فهى لوائح وبواده، ولم يصل صاحبها بعد إلى الأحوال فإذا دامت تلك الصفة فعند ذلك تسمى: «حالا». وهذا أبو عثمان الحيرى يقول: منذ أربعين سنة ما أقامنى الله فى حال فكرهته. أشار إلى دوام الرضا، والرضا من جملة الأحوال. فالواجب فى هذا أن يقال: إن من أشار إلى بقاء الأحوال فصحيح ما قال، فقد يصير المعنى شربًا لأحد فيربى فيه. ولكن لصاحب هذه الحال أحوال: هي طوارق لا تدوم فوق أحواله التى صارت شربًا له؛ فإذا دامت هذه الطوارق له، كما دامت الأحوال المتقدمة، ارتقى إلى أحوال أخرى، فوق هذه وألطف من هذه، فأبدًا يكون فى الترقى.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم: (إنه لَيُغان على قلبى حتى أستغفر الله تعالى فى اليوم سبعين مرة) «رواه أحمد ومسلم والنسائى»، أنه كان صلى الله عليه وسلم أبدًا فى الترقى من أحواله فإذا ارتقى

من حالة إلى حالة أعلى مما كان فيها، فربما حصل له ملاحظة إلى ما ارتقى عنها، فكان يعدُّها «غَيْنا» بالإضافة إلى ما حصل فيها، فأبدًا كانت أحواله فى التزايد.

ومقدورات الحق سبحانه، من الألطاف لا نهاية لها؛ فإذا كان حق الحق تعالى العز، وكان الوصول إليه بالتحقيق محالا، فالعبد أبدًا فى ارتقاء أحواله. فلا معنى يوصل إليه، إلا وفى مقدوره سبحانه ما هو فوقه، يقدر أن يوصله إليه. وعلى هذا يحمل قولهم: «حسنات الأبرار سيئات المقربين». وسئل الجنيد عن هذا، فأنشد:

طوارق أنوار تلوح إذا بدت
فتظهر كتمانًا وتخبر عن جمع

القبْض والبسْط: وهما حالتان، بعد ترقى العبد عن حالة الخوف والرجاء.

فالقبض للعارف بمنزلة الخوف للمستأنف. والبسط للعارف بمنزلة الرجاء للمستأنف. ومن الفصل بين القبض والخوف، والبسط والرجاء أن الخوف إنما يكون من شىء فى المستقبل، إما أن يخاف فوت محبوب أو هجوم محذور. وكذلك الرجاء، إنما يكون بتأميل محبوب فى المستقبل، أو بتطلع زوال محذور وكفاية مكروه فى المستأنف. وأما القبض، فلمعنى حاصل فى الوقت، وكذلك البسط، فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه فى حالتيه بآجله. وصاحب القبض والبسط أخذ وقته بوارد غلب عليه فى عاجله. ثم تتفاوت نعوتهم فى القبض والبسط على حسب تفاوتهم فى أحوالهم: فمن وارد يوجب قبضًا، ولكن يبقى مساغ للأشياء الأخرى، لأنه غير مستوفٍ ومن مقبوض لا مساغ لغير وارده فيه، لأنه مأخوذ عنه بالكلية بوارده. كما قال بعضهم: أنا ردم، أى لا مساغ فى.

وكذلك المبسوط: قد يكون فيه بسط يسع الخلق، فلا يستوحش من أكثر الأشياء، ويكون مبسوطا لا يؤثر فيه شىء بحال من الأحوال.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: دخل بعضهم على أبى بكر القحطى؛ وكان له ابن يتعاطى ما يتعاطاه الشباب، وكان ممر هذا الداخل على هذا الابن، فإذا هو مع أقرانه فى اشتغاله ببطالته. فرق قلبه، وتألم للقحطى، وقال: مسكين هذا الشيخ، كيف ابتلى بمقاساة هذا الإبن؟ فلما دخل على القحطى، وجده كأنه لا خبر له بما يجرى عليه من الملاهى، فتعجب منه، وقال فديت من تؤثر فيه الجبال الرواسى. فقال القحطى: إنا قد حررنا عن رق الأشياء فى الأزل.

ومن أدنى موجبات القبض أن يرد على قلبه وارد موجبه إشارة إلى عتاب ورمز

باستحقاق تأديب، فيحصل فى القلب لا محالة، قبض. وقد يكون موجب بعض الواردات إشارة إلى تقريب، أو إقبال بنوع لطف وترحيب، فيحصل للقلب بسط. وفى الجملة: قبض كل أحد حسب بسطه، وبسطه على حسب قبضه. وقد يكون قبض يُشكَل على صاحبه سببُه، يجد فى قلبه قبضًا لا يدرى موجبه ولا سببه، فسبيل صاحب هذا القبض التسليم، حتى يمضى ذلك الوقت، لأنه لو تكلف نفيه، أو استقبل الوقت قبل هجومه عليه باختياره زاد فى قبضه. ولعله يُعدُّ ذلك منه سوء أدب. وإذا استسلم لحكم الوقت، فعن قريب يزول القبض، فإن الحق سبحانه قال: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾ «سورة البقرة، الآية: ٢٤٥».

وقد يكون بسط يرد بغتة، ويصادف صاحبه فلتة لا يعرف له سببًا، يهز صاحبه ويستفزُّه، فسبيل صاحبه السكون، ومراعاة الأدب، فإن فى هذا الوقت له خطرًا عظيمًا، فليحذَر صاحبه مكرًا خفيًا. كذا قال بعضهم: فتح علىَّ باب من البسط، فزللت زلة، فحجبت عن مقامى. ولهذا قالوا: قف على البساط، وإياك والانبساط. وقد عَدَّ أهل التحقيق حالتَىْ القبض والبسط: من جملة ما استعاذوا منه، لأنهما بالإضافة إلى ما فوقهما من استهلاك العبد واندراجه فى الحقيقة: فقر وضر.

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول: سمعت الحسين بن يحيى يقول: سمعت جعفر بن محمد يقول: سمعت الجنيد يقول: الخوف من الله يقبضنى، والرجاء منه يبسُطنى. والحقيقة تجمعنى، والحق يفرِّقنى، إذا قبضنى بالخوف أفنانى عنى، وإذا بسطنى بالرجاء ردنى على، وإذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى، وإذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى فغطانى عنه، فهو تعالى فى ذلك كله محركى غير ممسكى، وموحشى غير مؤنسى، فأنا بحضورى أذوق طعم وجودى، فليته أفنانى عنى فمتعنى، أو غيبنى عنى فروحنى.

الهيبة والأنس: وهما فوق القبض والبسط. فكما أن القبض: فوق رتبة الخوف، والبسط فوق منزلة الرجاء. فالهيبة أعلى من القبض والأنس أتم من البسط، وحق الهيبة الغيبة، فكل هائب غائب. ثم الهائبون: يتفاوتون فى الهيبة على حسب تباينهم فى الغيبة، فمنهم تطول غيبته، ومنهم من تقصر على حسب هيبته، وحق الأنس صحو بحق، فكل متأنس صاح، ثم يتباينون حسب تباينهم فى الشرب.

ولهذا قالوا: أدنى محل الأنس: أنه لو طرح فى لظى لم يتكدر عليه أنسه. قال الجنيد، رحمه الله: كنت أسمع السرى يقول: يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف

لم يشعر. وكان فى قلبى منه شيء، حتى بان لى أن الأمر كذلك. وحكى أبى عن مقاتل العكى أنه قال: دخلت على الشبلى، وهو ينتف الشعر من حاجبه بمنقاش، فقلت: يا سيدى، أنت تفعل هذا بنفسك! ويعود ألمه إلى قلبى!!! فقال: ويلك، الحقيقة ظاهرة لى ولست أطيقها فهو ذا، فأنا أُدخل الألم على نفسى؛ لعلى أحسن به، فيستتر عنى، فلست آجد الآلم، وليس يستتر عنى، وليس لى به طاقة.

وحال الهيبة والأنس، وإن جلتا، فأهل الحقيقة يعُدُّونهما نقصًا لتضمنها تغير العبد فإن أهل التمكين سمت أحوالهم عن التغير. وهم محو فى وجود العين، فلا هيبة لهم ولا آنس، ولا علم ولا حس. والحكاية معروفة عن أبى سعيد الخراز، أنه قال: تهت فى البادية مرة، فكنت آقول:

أتيــه فــلا أدرى من التــيــه من أنا
سوى ما يقول الناس فىَّ وفى جنسى
أتيــه على جن البـــلاد وإنســهــا
فإن لم أجد شخصًا أتيه على نفسى

قال فسمعت هاتفًا يهتف بى، ويقول:

آيا من يرى الأسبــاب أعلى وجـوده
ويفــرح بالتــيــه الدنى وبالآنس
فلو كنت من أهل الوجــود حــقــيق
لغبت عن الأكوان والعرش والكرسى
وكنت بلا حــال مع الله واقــفًــا
تصــان عن التــذكــار للجن والإنس

وإنما يرتقى العبد عن هذه الحالة بالوجود.

التواجُد، والوجَد، والوجُود: فالتواجد استدعاء الوجد بضرب اختيار، وليس لصاحبه كمال الوجد؛ إذ لو كان لكان واجدًا، وباب التفاعل أكثره على إظهاره الصفة، وليست كذلك. قال الشاعر:

إذا تخــازرت، ومــا بى من خـــزر
ثم كسرت العين من غير ما عور

فقوم قالوا: التواجد غير مسلم لصاحبه، لما يتضمن من التكلف ويبعد عن التحقيق. وقوم قالوا: إنه مسلم للفقراء المجردين، الذين ترصدوا لوجدان هذه المعانى، وأصلهم

خبرُ الرسولﷺ: «ابكوا، فإن لم تبكوا، فتباكَوا»، والحكاية المعروفة لأبى محمد الجريرى، رحمه الله، أنه قال: كنت عند الجنيد، وهناك ابن مسروق وغيره، وثم قوال، فقام ابن مسروق وغيره...، والجنيد ساكن، فقلت: يا سيدى، ما لك فى السماع شىء؟! قال الجنيد: ﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ «سورة النمل، الآية:٨٨»، ثم قال: وأنت يا أبا محمد، ما لك فى السماع شىء؟ فقلت: يا سيدى، أنا إذا حضرت موضعًا فيه سماع وهناك محُتشم أمسكت على نفسى وجدى، فإذا خلوت أرسلت وجدى، فتواجدت. فأطلق فى هذه الحكاية «التواجد»، ولم ينكر عليه الجنيد.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: لما راعى أبو محمد أدب الأكابر فى حال السماع، حفظ الله عليه وقته، ببركات الأدب، حتى يقول: أمسكت على نفسى وجدى فإذا خلوت أرسلت وجدى فتواجدتُ؛ لأنه لا يمكن إرسال الوجد، إذا شئت، بعد ذهاب الوقت وغلباته. ولكنه لما كان صادقًا فى مراعاة حرمة الشيوخ، حفظ الله تعالى عليه وقته، حتى أرسل وجده عند الخلوة.

فالتواجد: ابتداء الوجد على الوصف الذى جرى ذكره، وبعد هذا الوجد. والوجد ما يصادف قلبك، ويرد عليك بلا تعمد وتكلف. ولهذا قال المشايخ: الوجد المصادفة، والمواجيد ثمرات الأوراد. فكل من ازدادت وظائفه ازدادت من الله لطائفه.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: الواردات من حيث الأوراد، فمن لا ورد له بظاهره لا ورد له فى سرائره، وكل وجد فيه من صاحبه شىء، فليس بوجد. وكما أن ما يتكلفه العبد من معاملات ظاهرة يوجب له حلاوة الطاعات، فما ينازله العبد من أحكام باطنه يوجب له المواجيد. فالحلاوات ثمرات المعاملات والمواجيد نتائج المنازلات.

أما الوجود، فهو بعد الارتقاء عن الوجد. ولا يكون وجود الحق، إلا بعد خمود البشرية، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة. وهذا معنى قول أبى الحسين النورى: أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد: أى، إذا وجدت ربى فقدت قلبى، وإذا وجدت قلبى فقدت ربى. وهذا معنى قول الجنيد: علم التوحيد مُباينٌ لوجوده، ووجوده مباين لعلمه.

وفى هذا المعنى أنشدوا:

وجودى أن أغيب عن الوجود

بما يبدو على من الشهود

فالتواجد بداية. والوجود نهاية. والوجد واسطة بين البداية والنهاية.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول: التواجد يوجب استيعاب العبد. والوجد يوجب استغراق العبد. والوجود يوجب استهلاك العبد. فهو كمن شهد البحر، ثم ركب البحر، ثم غرق فى البحر.

وترتيب هذا الأمر قُصود، ثم وُرود، ثم شُهود، ثم جُمود، ثم خُمود. وبمقدار الوجود يحصل الخمود، وصاحب الوجود له صحو ومحو. فحال صحوه بقاؤه بالحق، وحال محوه فناؤه بالحق. وهاتان الحالتان أبدًا متعاقبتان عليه: فإذا غلب عليه الصحو بالحق، فيه يصول، وبه يقول. قال عليه السلام، فيما أخبر عن الحق: «فبى يَسمع، وبى يُبصر».

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول: سمعت منصور بن عبد الله يقول: وقف رجل على حلقة الشبلى، فسأله: هل تظهر آثار صحة الوجود على الواجدين؟. فقال: نعم: نور يُزهر مقارنًا لنيران الاشتياق، فتلوح على الهياكل آثارها كما قال ابن المعتز:

وأمطر الكأس ماء من أبارقها
فأنبت الدر فى أرض من الذهب
وسبح القوم لما أن رآوا عجبًا
نورًا من الماء فى نار من العنب
سلافة ورثها عاد عن إرم
كانت ذخيرة كسرى عن آب فأب

وقيل لأبى بكر الدقىّ: إن جهمًا الدقى أخذ شجرة بيده فى حال السماع فى ثورانه، فقلعها من أصلها: فاجتمعا فى دعوة، وكان الدقى كفَّ بصرهُ، فقام الدقى يدور فى حال هيجانه فقال الدقى: إذا قرب منى أرونى إياه. وكان الدقى ضعيفاً، فمر به، فلما قرب منه، قالوا له: هذا هو، فأخذ الدقى ساق جهم فوقفه، فلم يمكنه أن يتحرك. فقال جهم: أيها، الشيخ، التوبة.. التوبة!! فخلاه: قال الأستاذ الإمام، أدام الله جماله: فكان ثوران جهم فى حق، وإمساك الدقى بساقه بحق، ولما علم جهم أن حال الدقى فوق حاله رجع إلى الإنصاف واستسلم وكذا من كان بحق لا يستعصى عليه شىء. فأما إذا كان الغالب عليه المحو فلا علم، ولا عقل، ولا فهم؛ ولاحس.

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى، رحمه الله، يذكر بإسناده أن أبا عقال المغربى: أقام بمكة أربع سنين لم يأكل، ولم يشرب، إلى أن مات. ودخل بعض الفقراء على أبى عقال، فقال له: سلام عليكم. فقال له أبو عقال: وعليكم السلام، فقال الرجل:

أنا فلان، فقال أبو عقال: أنت فلان، كيف أنت؟ وكيف حالك؟ وغاب عن حالته. وقال هذا الرجل، فقلت له: سلام عليكم. فقال: عليكم السلام، وكأنه لم يرنى قط. ففعلت مثل هذا غير مرة، فعلمت أن الرجل غائب، فتركته، وخرجت من عنده.

سمعت محمد بن الحسين، يقول: سمعت عمر بن محمد بن أحمد يقول: سمعت امرأة أبى عبد الله التروغندى تقول: لما كانت أيام المجاعة، والناس يموتون من الجوع، دخل أبو عبد الله التروغندى بيته، فرأى فى بيته مقدار منوين حنطة، فقال: الناس يموتون من الجوع، وفى بيتى حنطة!! فخولط فى عقله، فما كان يفيق إلا فى أوقات الصلاة يصلى الفريضة ثم يعود إلى حالته، فلم يزلْ كذلك إلى آن مات. دلّت هذه الحكاية على أن هذا الرجل كان محفوظاً عليه آداب الشريعة عند غلبات أحكام الحقيقة وهذا هو صفة أهل الحقيقة، ثم كان سبب غيبته عن تمييزه: شفقته على المسلمين وهذا أقوى سمة لتحققه فى حاله.

الجَمْع والفَرْق: لفظ «الجمع والتفرقة» يجرى فى كلامهم كثيراً. وكان الأستاذ أبو على الدقاق يقول: الفرق ما نسب إليك. والجمع ما سلب عنك. ومعناه: أن ما يكون كسباً للعبد، من إقامة العبودية، وما يليق بأحوال البشرية، فهو فرق. وما يكون من قبل الحق، من إبداء معان، وإسداء لطف وإحسان فهو جمع. هذا أدنى أحوالهم فى الجمع والفرق، لأنه من شهود الأفعال. فمن أشهده الحق ـ سبحانه ـ أفعاله عن طاعاته ومخالفاته فهو عبد بوصف التفرقة، ومن أشهده الحق ـ سبحانه ـ ما يُوليه من أفعال نفسه سبحانه، فهو عبد بشاهد الجمع. فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع.

ولا بد للعبد من الجمع والفرق، فإن من لا تفرقة له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له، فقوله: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) إشارة إلى الفرق. وقوله: (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) إشارة إلى الجمع. وإذا ما خاطب العبد الحق سبحانه، بلسان نجواه إما سائلاً، أو داعياً، أو مثنياً، أو شاكراً، أو متنصِّلاً، أو مبتهلاً، قام فى محل التفرقة. وإذا أصغى بسره إلى ما يناجيه به مولاه، واستمع بقلبه ما يخاطبه به، فيما ناداه، أو ناجاه، أو عرَّفه، أو لوَّح لقلبه وأراده، فهو بشاهد الجمع.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: أنشد قوال بين يدى الأستاذ أبى سهل الصعلوكى، رحمه الله: جعلتُ تنزهى نظرى إليك. وكان أبو القاسم النصراباذى، رحمه الله، حاضراً، فقال الأستاذ أبو سهل: جعلتَ بنصب التاء. وقال النصراباذى: بل جعلتُ بضم التاء؛ فقال الأستاذ أبو سهل: أليس عين الجمع أتم؟ فسكت النصراباذى.

وسمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى أيضاً يحكى هذه الحكاية على هذا الوجه. ومعنى هذا أن من قال «جعلتُ» بضم التاء يكون إخباراً عن حال نفسه، فكأن العبد يقول هذا من عنده. وإذا قال «جعلتَ» بالفتح فكأنه يتبرأ من أن يكون ذلك يتكلفه، بل يخاطب مولاه فيقول: أنت الذى خصصتنى بهذا، لا أنا بتكلفى. فالأول على خطر الدعوى، والثانى بوصف التبرى من الحول، والإقرار بالفضل والطول؛ والفرق بين من يقول بجهدى أعبدك. وبين من يقول: بفضلك ولطفك أشهدك.

جَمْعُ الجمع: يختلف الناس فى هذه الجملة على حسب تباين أحوالهم، وتفاوت درجاتهم: فمن أثبت نفسه، وأثبت الخلق، ولكن شاهد الكل قائماً بالحق، فهذا هو جمع. وإذا كان مختطفاً عن شهود الخلق، مصطلماً عن نفسه، مأخوذاً بالكلية عن الإحساس بكلِّ غير، بما ظهر، واستولى من سلطان الحقيقة، فذاك جمع الجمع.

فالتفرقة: شهود الأغيار لله عزَّ وجلَّ. والجمع: شهود الأغيار بالله.

وجمع الجمع: الاستهلاك بالكلية، وفناء الإحساس بما سوى الله عز وجل عند غلبات الحقيقة.

الفَرْق الثَّانى: وهو أن يُرَدَّ العبدُ إلى الصحو عند أوقات أداء الفرائض، ليجرى عليه القيام بالفرائض فى أوقاتها، فيكون رجوعاً لله بالله تعالى لا للعبد بالعبد. فالعبد يطالع نفسه، فى هذه الحالة، فى تصريف الحق سبحانه، يشهد مُبدئ ذاته وعينه بقدرته، ومُجرى أفعاله وأحواله عليه، بعلمه ومشيئته. وأشار بعضهم بلفظ "الجمع والفرق" إلى تصريف الحق جميع الخلق. فجمع الكل فى التقليب والتصريف من حيث إنه منشىء ذواتهم ومجرى صفاتهم، ثم فرَّقهم فى التنويع ففريقاً أسعدهم، وفريقاً أبعدهم وأشقاهم، وفريقا هداهم، وفريقاً أضلهم وأعماهم، وفريقاً حجبهم عنه، وفريقاً جذبهم إليه، وفريقاً آنسهم بوصله، وفريقاً آيسهم من رحمته، وفريقاً أكرمهم بتوفيقه، وفريقاً اصطلمهم عند رومهم لتحقيقه، وفريقاً أصحاهم، وفريقاً محاهم، وفريقاً قربهم، وفريقاً غيبهم، وفريقاً أدناهم وآحضرهم، ثم أسقاهم فأسكرهم، وفريقاً أشقاهم وأخَّرهم ثم أقصاهم وهجرهم.

وأنواع أفعاله لا يحيط بها حصر، ولا يأتى على تفصيلها شرح ولا ذكر، وأنشدوا للجنيد، رحمه الله؛ فى معنى الجمع والتفرقة:

وتحققتُك فى سرى فناجاك لسانى
فاجتمعنا لمعانى وافترقنا لمعانى

إن يكن غيَّبك التعظيم عن لحظ عِيانى
فقد صيَّرك الوجد من الأحشاء دانى

وأنشدوا:

إذا مـــا بدا لى تعـــاظمـــتُـــه
فـــأَصـــدر فى حـــال من لم يُرِد
جـــمـــعت وفـــرقت عنى به
فـفـرَدُ التـواصل مـثنى العـدد

الفناء والبقاء: أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به. وإذا كان العبد لا يخلو عن أحد هذين القسمين، فمن المعلوم أنه إذا لم يكن أحدُ القسمين كان القسمَ الآخر لا محالة، فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، ومن غلبت عليه الخصال المذمومة استترت عنه الصفات المحمودة. واعلَم آن الذى يتصف به العبد: أفعال، وأخلاق، وأحوال. فالأفعال تصرفاته باختياره، والأخلاق جبلَّةٌ فيه، ولكن تتغَّير بمعالجته على مستمرٍّ العادة، والأحوال ترد على العبد على وجه الَابتداء، لكن صفاءَها بعد زكاء الأعمال. فهى كالأخلاق من هذا الوجه، لأن العبد إذا نازل الأخلاق بقلبه فينفى بجهده سفسافَها، مَنّ الله عليه بتحسين آخلاقه، فكذلك إذا واظب على تزكية أعماله ببذل وُسعه مَنَّ الله عليه بتصفية أحواله بل بتوفية أحواله.

فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة، يقال إنه فنى عن شهواته، فإذا فنى عن شهواته بقى بنيتَّه وإخلاصه فى عبوديته. ومن زَهد فى دنياه بقلبه، يقال: فنى عن رغبته، فإذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق إنابته. ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد، والبخل، والشح، والغضب، والكبر، وآمثال هذا من رُعُونات النفس. يقال: فنى عن سوء الخلق. فإذا فنى عن سوء الخلق بقى بالفتوة والصدق. ومن شاهد جريان القدرة فى تصاريف الأحكام، يقال: فنى عن حسبان الحدثان من الخلق، فاذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقى بصفات الحقِّ. ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينًا ولا أثرًا؛ ولا رسماً، ولا طللاً؛ يقال: إنه فنى عن الخلق وبقى بالحقِّ. ففناء العبد عن أفعاله الذميمة، وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم. فإذا فنى عن الأفعال، والأخلاق، والأحوال، فلا يجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجوداً.

وإذا قيل: فنى عن نفسه؛ وعن الخلق، فنفسه موجودة، والخلق موجودون. ولكنه لا علم له بهم ولا به، ولا إحساس، ولا خبر، فتكون نفسه موجودة، والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير مُحس بنفسه وبالخلق. وقد ترى الرجل يدخل على ذى سلطان، أو محتشم، فيُذهل عن نفسه وعن أهل مجلسه هيبة، وربما يذهل عن ذلك المحتشم حتى إذا سئل بعد خروجه من عنده، عن أهل مجلسه وهيآت ذلك الصدر، وهيآت نفسه، لم يمكنه الإخبار عن شىء. قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ «سورة يوسف، الآية:٣١». لم يجدن عند لقاء يوسف عليه السلام على الوهلة ألم قطع الأيدى، وهن أضعف الناس، وقلن: «مَا هَذَا بَشَرًا» ، ولقد كان بشراً. وقلن: «إنْ هَذَا إلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ»، ولم يكن ملكاً. فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق، فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه؟! فلو تغافل عن إحساسه بنفسه وأبناء جنسه، فأى أعجوبة فيه؟! فمن فنى عن جهله بقى بعلمه.. ومن فنى عن شهوته بقى بإنابته.. ومن فنى عن رغبته بقى بزهادته.. ومن فنى عن منيته بقى بإرادته تعالى. وكذلك القول فى جميع صفاته، فإذا فنى العبد عن صفته بما جرى ذكره، يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه وإلى هذا أشار قائلهم:

فقوم تاه فى أرض بفقر
وقوم تاه فى ميدان حبه
فأفَنوا ثم أفنوا ثم أفنو
وأبقوا بالبقاء من قرب ربه

فالأول أفناه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهودة الحق، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق.

الغَيْبة والحُضور:

فالغيبة: غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق، لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم قد يغيب عن إحساسه بنفسه وغيره، بوارد من تذكر ثواب، أو تفكر عقاب.

كما روى أن الربيع بن خيثم كان يذهب إلى ابن مسعود، رضى الله عنه، فمر بحانوت حدَّاد، فرأى الحديدة المحماة فى الكير، فغشى عليه.. ولم يفق إلى الغد. فلما أفاق، سئل عن ذلك، فقال: تذكرت كون أهل النار فى النار: فهذه غيبة زادت على حدها، حتى صارت غشية.

وروى عن على بن الحسين أنه كان فى سجوده، فوقع حريق فى داره، فلم ينصرف

عن صلاته. فسئل عن حاله، فقال: آلهتنى النار الكبرى عن هذه النار. وربما تكون الغيبة عن إحساسه بمعنى يكاشف به من الحق سبحانه وتعالى؛ ثم إنهم مختلفون فى ذلك على حسب أحوالهم. ومن المشهور أن ابتداء حال أبى حفص النيسابورى الحداد فى ترك الحِرْفة أنه كان على حانوته، فقرأ قارىء آية من القرآن، فورد على قلب أبى حفص وارد تغافل عن إحساسه، فأدخل يده فى النار، وأخرج الحديدة المحماة بيده، فرأى تلميذاً له ذلك، فقال: يا أستاذ، ما هذا؟ فنظر أبو حفص إلى ما ظهر عليه، فترك الحرفة، وقام من حانوته.

وكان الجنيد قاعداً؛ وعنده امرأته، فدخل عليه الشبلى، فأرادت امرأته أن تستتر؛ فقال لها الجنيد: لا خبر للشبلى عنك، فاقعدى. فلم يزل يكلمه الجنيد حتى بكى الشبلى. فلما آخذ الشبلى فى البكاء قال الجنيد لامرأته: استترى، فقد أفاق الشبلى من غيبته.

سمعت أبا نصر المؤذن بنيسابور، وكان رجلاً صالحاً، قال: كنت أقرآ القرآن فى مجلس الأستاذ أبى على الدَّقاق بنيسابور وقت كونه هناك، وكان يتكلم فى الحج كثيراً، فأثرَّ فى قلبى كلامه، فخرجت إلى الحج تلك السنة، وتركت الحانوت والحرفة. وكان الأستاذ أبو على رحمه الله خرج إلى الحج أيضاً فى تلك السنة. وكنت مدّة كونه بنيسابور أخدمه وأواظب على القراءة فى مجلسه. فرأيته يوماً فى البادية تطهر.. ونسى قُمْقُمَة كانت بيده.. فحملتها. فلما عاد إلى رحله وضعتها عنده فقال: جزاك الله خيراً حيث حملت هذا. ثم نظر إلىَّ طويلاً كأنه لم يرَنى قط، وقال: رأيتك مرة، فمن أنت؟ فقلت: المستغاث بالله!! صحبتك مدة.. وخرجت عن مسكنى ومالى بسببك، وتقطعت فى المفازة بك. والساعة تقول: رأيتك مرة!!.

وأما الحُضور، فقد يكون حاضراً بالحق، لأنه إذا غاب عن الخلق حضر بالحق، على معنى أنه يكون كأنه حاضر، وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلبه، فهو حاضر بقلبه بين يدى ربه تعالى؛ فعلى حسب غيبته عن الخلق (فى المرجع، الحق) يكون حضوره بالحق، فإن غاب بالكلية كان الحضور على حسب الغيبة.

فإذا قيل: فلان. حاضر، فمعناه أنه حاضر بقلبه لربه، غير غافل عنه، ولا ساهٍ، مستديم لذكره. ثم يكون مكاشَفًا فى حضوره على حسب رتبته بمعانٍ يخصه الحق سبحانه وتعالى بها.

وقد يقال لرجوع العبد إلى إحساسه بأحوال نفسه، وآحوال الخلق: إنه حضر أى

رجع عن غيبته، فهذا يكون حضوراً بخلق؛ والأول حضوراً بحق. وقد تختلف أحوالهم فى الغيبة. فمنهم من لا تمتد غيبته، ومنهم من تدوم غيبته.

وقد حكى أن ذا النون المصرى بعث إنساناً من أصحابه إلى أبى يزيد، لينقل إليه صفة أبى يزيد... فلما جاء الرجل إلى بسطام. سأل عن دار أبى يزيد. فدخل عليه فقال له، أبو يزيد: ما تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد. فقال: من أبو يزيد؟ وأين أبو يزيد؟ أنا فى طلب آبى يزيد. فخرج الرحل، وقال: هذا مجنون. ورجع الرجل إلى ذى النون، فآخبره بما شهده. فبكى ذو النون وقال: أخى أبو يزيد ذهب فى الذاهبين إلى الله.

الصَّحو والسُّكر

فالصحو: رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة. والسكر، غيبة بوارد قوى. والسكر: زيادة على الغيبة من وجه، وذلك أن صاحب السكر قد يكون مبسوطاً إذا لم يكن مستوفًى فى حال سكره، وقد يسقط إخطار الأشياء عن قلبه فى حال سكره، وتلك حال المتساكر الذى لم يستوفه الواردُ، فيكون للإحساس فيه مساغ، وقد يقوى سكره حتى يزيد على الغيبة. فربما يكون صاحب السكر أشد غيبة من صاحب الغيبة ذا قوى سكره، وربما يكون صاحب الغيبة أتمَّ فى الغيبة من صاحب السكر، إذا كان متساكراً غير مستوف.

والغيبة قد تكون للعباد، بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتعنيات الخوف والرجاء. والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد. فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر، وطاب الروح، وهام القلب، وفى معناه أنشدوا:

فصحوك من لفظى هو الوصل كله
وسكرك من لحظى يبيح لك الشربا
فما ملَّ ساقيها وما مل شارب
عقار لحاظ كأسه يسكر اللُّبَّا

وأنشدوا:

فأسكر القومَ دورُ كأس
وكان سُكرى من المديرِ

وأنشدوا:

لى سكرتان، وللندمان واحدة
شئ خصصت به من بينهم وحدى

وأنشدوا:

سُكران: سُكر هوًى وسُكر مُدامة
فمتى يُفيق فتًى به سُكران

واعلم أن الصحو على حسب السكر، فمن كان سكره بحق، كان صحوه بحق. ومن كان سكره بحظ مشوباً؛ كان صحوه بحظ مصحوباً. ومن كان محقاً فى حاله كان محفوظاً فى سكره. والسكر والصحو يشيران إلى طرف من التفرقة. وإذا ظهر من سلطان الحقيقة علم فصفة العبد الثُبور والقهر. وفى معناه أنشدوا:

إذا طلع الصبح لنجم راح
تساوى فيه سكران وصاح

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ «سورة الأعراف، ١٤٣»، هذا مع رسالته وجلالة قدره خر صعقاً، وهذا مع صلابته، وقوته، صار دكاً متكسراً.

والعبد فى حال سكره بشاهد الحال، وفى صحوه بشاهد العلم. إلا أنه فى حال سكره محفوظ لا بتكلفه، وفى حال صحوه متحفظ بتصرفه. والصحو والسكر بعد الذوق والشرب.

الذَّوق والشُّرب: ومن جملة ما يجرى فى كلامهم الذوق، والشرب. ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلِّى، ونتائج الكشوفات. وبواده الواردات.

وأول ذلك الذوق، ثم الشرب، ثم الرِّىُّ. فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعانى، ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يقتضى لهم الرِّىَّ.

فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سَكران، وصاحب الرى صاح. ومن قوى حبه تسرمد شربه، فإذا دامت به تلك الصفة لم يورثه الشرب سكراً، فكأن صاحياً بالحق، فانيًا عن كل حظ، لم يتأثر بما يرد عليه، ولا يتغير عما هو به.

ومن صفا سره لم يتكدر عليه الشرب، ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه، ولم يبق بدونه. وأنشدوا:

وإنما الكأس رضاع بيننا
فإذا لم نذقها لم نعش

وأنشدوا:

عجبت لمن يقول ذكرت ربى
فهل أنسى فأذكر ما نسيتُ؟
شربت الحبَّ كأسًا بعد كأس
فما نفِد الشراب ولا رَويتُ

ويقال: كتب يحيى بن معاذ إلى أبى يزيد البسطامى: ها هنا من شرب من كأس المحبة، لم يظمأ بعده. فكتب إليه أبو يزيد: عجبت من ضعف حالك!! هاهنا من يحتسى بحار الكون وهو فَاغِرٌ فَاه يستزيد. واعلم أن كأسات القرب تبدو من الغيب، ولا تُدار إلا على أسرار معتقة، وأرواح عن رُقَق الأشياء محررة.

المَحو والإثبات:

المحو: رفع أوصاف العادة، والإثبات: إقامة أحكام العبادة.

فمن نفى عن أحواله الخصال الذميمة، وأتى بدلها بالأفعال والأحوال الحميدة، فهو صاحب محو وإثبات.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: قال بعض المشايخ لواحد: إيش تمحو؟ وإيش تُثبت؟ فسكت الرجل!! فقال: أما علمت أن الوقت محو وإثبات، إذ من لا محو له ولا إثبات، فهو معطل مهمل. وينقسم إلى محو الزَّلة عن الظواهر، ومحو الغَفلة عن الضمائر، ومحو العلة عن السرائر، ففى محو الزلة إثبات المعاملات؛ وفى محو الغفلة إثبات المنازلات. وفى محو العِلة إثبات المواصلات. هذا محو وإثبات بشرط العبودية. وأما حقيقة المحو والإثبات، فصادران عن القدرة. فالمحو ما ستره الحق ونفاده "قد يعنى نفاه"، والإثبات ما أظهره الحق وأبداه. والمحو والإثبات مقصوران على المشيئة. قال الله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ «سورة الرعد، الآية:٣٩». قيل: يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله تعالى، ويثبت على ألسنة المريدين ذكر الله، ومحو الحق لكل أحد وإثباتهُ على ما يليق بحاله.

ومن محاه الحق سبحانه على مشاهدة، أثبته بحق حقه. ومن محاه الحق عن إثباته به ردَّه إلى شهود الأغيار، وأثبته فى أودية التفرقة. وقال رجل للشبلى رحمه الله: ما لى أراك قلقاً، أليس هو معك، وأنت معه؟ فقال الشبلى: لو كنت أنا معه كنت أنا، ولكنى محو فيما هو.

والمَحق فوق المحو، لأن المحو يبقى أثراً، والمحقُ لا يبقى أثراً. وغاية همة القوم أن يمحقهم الحق عن شاهدهم، ثم لا يردَّهم إليهم بعدما محقهم عنهم.

السّتر والتجّلى: العوام فى غطاء الستر، والخواص فى دوام التجلى. وفى الخبر: «إن الله إذا تجلى لشىء خشع له». فصاحب الستر، بوصف شهوده، وصاحب التجلى أبداً، بنعت خشوعه.

والستر للعوام عقوبة، وللخواص رحمة، إذ لولا أنه يستر عليهم ما يكاشفهم به، لتلاشوا عند سلطان الحقيقة: ولكنه كما يظهر لهم، يستر عليهم.

سمعت منصور المغربى يقول: وافى بعض الفقراء حيًا من أحياء العرب، فأضافه شاب، فبينا الشاب فى خدمة هذا الفقير إذ غشى عليه، فسأل الفقير عن حاله، فقالوا: له بنت عم، وقد علِقها، فمشت فى خيمتها، فرأى الشاب غبار ذيلها، فغشى عليه. فمضى الفقير إلى باب الخيمة، وقال: إن للغريب فيكم حرمة وذمامًا، وقد جئتُ مستشفعاً إليك فى أمر هذا الشاب، فتعطفى عليه فيما هو به من هواك. فقالت: سبحان الله، أنت سليم القلب، إنه لا يطيق شهود غبارَ ذيلى، فكيف يطيق صحبتى؟.

وعوامٌّ هذه الطائفة عيشهم فى التجلىِّ، وبلاؤهم فى الستر. وأما الخواص، فهم بين طيش وعيش، لأنهم إذا تجلى لهم طاشوا، وإذا ستر عليهم ردوا إلى الحظ فعاشوا.

وقيل: إنما قال الحق تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَامُوسَىٰ﴾ «سورة طه، الآية:١٧»، ليستر عليه ببعض ما يعلله به بعض ما أثر فيه من المكاشفة بفجأة السماع.

وقال صلى الله عليه وسلم: «إنه ليُغان على قلبى حتى أستغفر الله فى اليوم سبعين مرة». والاستغفار طلب الستر، لأن الغَفْر هو الستر، ومنه غفر الثوب، والمغفر، وغيره، فكأنه أخبر أنه يطلب الستر على قلبه عند سطوات الحقيقة، إذ الخلق لا بقاء لهم مع وجود الحق. وفى الخبر: «لو كشف عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره».

المُحاضَرة والمُكاشَفة والمُشاهَدة:

المحاضرة ابتداءاً، ثم المكاشفة، ثم المشاهدة. فالمحاضرة: حضور القلب. وقد يكون بتواتر البرهان، وهو بُعْدٌ وراء الستر، وإن كان حاضراً باستيلاًء سلطان الذكر. ثم بعده المكاشفة، وهى حضوره بنعت البيان غير مفتقر فى هذه الحالة إلى تأمُّل الدليل، وتطلب السبيل، ولا مستجير من دواعى الريب. ولا محجوب من نعت الغيب. ثم المشاهدة، وهى حضور الحق من غير بقاء تهمة.

فإذا أصحَت سماء السِّر عن غيوم الستر، فشمس الشهود مشرقة عن برج الشرف. وحق المشاهدة ما قاله الجنيد، رحمه الله: وجود الحق مع فقدانك. فصاحب المحاضرة

مربوط بآياته، وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته، وصاحب المشاهدة ملقى بذاته. وصاحبُ المحاضرة يهديه عقله، وصاحب المكاشفة يُدنيه علمه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته.

ولم يزد فى بيان تحقيق المشاهدة أحد على ما قاله عمرو بن عثمان المكى رحمه الله. ومعنى ما قاله: أنه تتوالى أنوار التجلى على قلبه من غير أن يتخللها ستر وانقطاع، كما لو قُدر اتصال البروق، فكما أن الليلة الظلماء بتوالى البروق فيها وإتصالها، إذ قدرت تصير فى ضوء النهار، فكذلك القلب إذا دام به دوام التجلى مَتع «أى طال» نهاره فلا ليل. وأنشدوا:

ليلى بوجهك مشرق
وظلامه فى الناس سارى
والناس فى سدف الظلام
ونحن فى ضوء النهار

وقال النورى: لا يصح للعبد المشاهدة وقد بقى له عِرق قائم. وقال: إذا طلع الصباح استغنى عن المصباح. وتوهَّم قوم أن المشاهدة تشير إلى طرف من التفرقة، لأن باب المفاعلة فى العربية بين اثنين. وهذا وهم من صاحبه. فإن فى ظهور الحق سبحانه، ثبور الخلق، وباب المفاعلة جملتها لا تقضى مشاركة الأثنين نحو: سافر، وطارق النعل، وآمثاله.

وأنشدوا:

فلما استبان الصبح أدرك ضوؤه
بأنواره أنوار ضوء الكواكب
يجرعهم كأساً لو ابتلى به اللظى
بتجريعة طارت كأسرع ذاهب

كأس، أى كأس!! تصطلمهم عنهم، وتفنيهم، وتختطفهم منهم، ولا تبقيهم.

كأس.. لا تبقى ولا تذر، تمحوهم بالكلية، ولا تبقى شظية من آثار البشرية. كما قال قائلهم: ساروا فلم يبق لا رسم ولا أثر.

اللَّوائح، والطَّوالع، واللَّوامع: قال الأستاذ رضى الله عنه: هذه الألفاظ متقاربة المعنى، لا يكاد يحصل بينها كبير فرق. وهى من صفات أصحاب البدايات الصاعدين

فى الترقى بالقلب، فلم يدم لهم بعد ضياء شموس المعارف. لكن الحق سبحانه وتعالى، يؤتى رزق قلوبهم فى كل حين، كما قال: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ «سورة مريم، الآية:٦٢»، فكلمَّا أظلم عليهم سماءُ القلوب بسحاب الحظوظ، سنح لهم فيها لوائح الكشف وتلألأ لوامعُ القرب وهم فى زمان سترهم يرقبون فجأة اللوائح. فهم كما قال القائل:

يا أيها البرق الذى يلمع

من أى أكناف السما تسطع

فتكون أولاً لوائح، ثم لوامع، ثم طوالع:

فاللوائح كالبروق، ما ظهرت حتى استترت، كما قال القائل:

افترقنا حولاً فلما التقينا

كان تسليمه علىَّ وداعاً

وأنشدوا:

يا ذا الذى زار وما زارا

كأنه مقتبس نارا

مر بباب الدار مستعجلاً

ما ضره لو دخل الدارا؟

واللوامع: أظهر من اللوائح، ليس زوالها بتلك السرعة، فقد تبقى اللوامع وقتين، وثلاثة. ولكن كما قالوا: والعين باكية لم تَشْبع النظرا، وكما قالوا:

لم تَرِد ماء وجهه العينُ إلا

شرقت قبل ريِّها برقيب

فإذا لمعَ قطعك عنك، وجمعك به، لكن لم يسفر نور نهاره حتى كر عليه عساكر الليل، فهؤلاء بين رَوْح ونَوْح؛ لأنهم بين كشف وستر. كما قالوا:

فالليل يشمَلنا بفاضل برده

والصبح يلحَفنا رداءً مذهباً

والطوالع: أبقى وقتاً، وأقوى سلطاناً، وأدوم مكثاً، وأذهب للظلمة وأنفى للتهمة. لكنها موقوفة على خطر الأفول، ليست برفيعة الأوج، ولا بدائمة المكث، ثم أوقات حصولها

وشيكة الارتحال، وأحوال أفولها طويلة الأذيال. وهذه المعانى، التى هى: اللوائح واللوامع والطوالع، تختلف فى القضايا، فمنها ما إذا مات لم يبق عنها أثر، كالشوارق إذا أفلت، فكأنَّ الليل كان دائماً. ومنها ما يبقى عنه أثر، فإن زال رقمه بقى ألمه، وإن غربت أنواره بقيت آثاره فصاحبه بعد سكون غلبانه يعيش فى ضياء بركاته، فإلى أن يلوح ثانيًا يُرجى وقته على انتظار عوده، ويعيش بما وجد فى كونه.

البَواده والهُجوم

البواده: ما يفجأ قلبك من الغيب على سبيل الوهلة، إما موجب فرح، وإما موجب ترح. **والهجوم:** ما يرد على القلب بقوةّ الوقت، من غير تصنع منك. ويختلف فى الأنواع على حسب قوَّة الوارد وضعفه. فمنهم من تغيره البواده، وتصرفه الهواجم. ومنهم من يكون فوق ما يفجؤه حالاً وقوة. أولئك سادات الوقت كما قيل:

لا نهـتـدى نوب الزمـان إليـهـم

ولهم على الخطب الجليل لجـام

التلوين والتمكين

التلوين: صفة ارباب الأحوال. التمكين: صفة أهل الحقائق.

فما دام العبد فى الطريق فهو صاحب تلوين، لأنه يرتقى من حال إلى حال، وينتقل من وصف إلى وصف، ويخرج من مرحل ويحصل فى مَربع، فإذا وصل تمكن. وأنشدوا:

مـازلـت أنـزل فـى ودادك مـنـزلاً

تتـحـيـر الألبـاب دون نـزوله

وصاحب التلوين أبداً فى الزيادة، وصاحب التمكين وَصل ثم اتَّصل. وأمارة أنه اتَّصل أنه بالكلية عن كليته بطل. وقال بعض المشايخ: انتهى سفر الطالبين إلى الظفر بنفوسهم، فإذا ظفروا بنفوسهم فقد وصلوا.

وقال الأستاذ رحمه الله: يريد انخناس أحكام البشرية، واستيلاء سلطان الحقيقة، فإذا دام للعبد هذه الحالة فهو صاحب تمكين.

كان الشيخ أبو على الدَّقاق، رحمه الله، يقول: كان موسى عليه السلام صاحب تلوين، فرجع من سماع الكلام واحتاج إلى ستر وجهه، لأنه أثر فيه الحال. ونبينا صلى الله عليه وسلم، كان صاحب تمكين، فرجع كما ذهب، لأنه لم يؤثر فيه ما شاهده تلك الليلة. وكان يستشهد على هذا بقصَّة يوسف عليه السلام: أن النسوة اللاتى رأين

يوسف عليه السلام قطّعن أيديهن لِما ورد عليهن من شهود يوسف عليه السلام على وجه الفجأة، وامرأة العزيز كانت أتمَّ فى بلاء يوسف منهن، ثم لم تتغير عليها شعرة ذلك اليوم، لأنها كانت صاحبة تمكين فى حديث يوسف عليه السلام.

قال الأستاذ: واعلم أن التغير بما يرد على العبد يكون لأحد أمرين: إمَّا لقوة الوارد، أو لضعف صاحبه. والسكون من صاحبه لأحد أمرين: إمَّا لقوته، أو لضعف الوارد عليه.

سمعت الأستاذ أبا على الدَّقاق، رحمه الله، يقول: أصول القوم فى جوار دوام التمكين تتخرج على وجهين. أحدهما: مالا سبيل إليه، لأنه قال صلى الله عليه وسلم: «لو بقيتم على ما كنتم عليه عندى لصافحتكم الملائكة»، ولأنه صلى الله عليه وسلم قال: «لى وقت لا يسعنى فيه غير ربى عزَّ وجل»، أخبر عن وقت مخصوص. والوجه الثانى: أنه يصح دوام الأحوال، لأن أهل الحقائق ارتقوا عن وصف التأثر بالطوارق، والذى فى الخبر أنه قال: «لصافحتكم الملائكة» فلم يعلق الأمر فيه على أمر مستحيل، ومصافحة الملائكة دون ما أثبت لأهل البداية من قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضاً بما يصنع». وما قال: «لى وقت..» ، فإنما قال على حسب فهم السامع. وفى جميع أحواله كان قائماً بالحقيقة.

والأولى أن يقال: إن العبد ما دام فى الترقى فصاحب تلوين يصحُّ فى نعته الزيادة فى الأحوال، والنقصانُ منها، فإذا وصل إلى الحق بانخناس أحكام البشرية مكنَّه الحق سبحانه، بأن لا يرده إلى معلولات النفس، فهو متمكن فى حاله، على حسب محله واستحقاقه. ثم يُتحِفُه الحقُ سبحانه فى كل نفس فلا حدَّ لمقدوراته، فهو فى الزيادات متلون، بل ملوَّن. وفى اصل حاله متمكن؛ فأبداً يتمكن فى حالة أعلى مما كان فيها قبله، ثم يرتقى عنها إلى ما فوق ذلك إذ لا غاية لمقدورات الحق سبحانه فى كل جنس.

فأما المصطلَم عن شاهده، المستوفَى إحساسه بالكلية، فللبشرية لا محالة حد وإذا بطل عن جملته ونفسه وحسه، وكذلك عن المكونات بأسرها، ثم دامت به هذه الغيبة، فهو محو، فلا تمكين له إذاً، ولا تلوين، ولا مقام، ولا حال.

وما دام بهذا الوصف، فلا تشريف، ولا تكليف. اللهَّم إلا أن يردّ بما يجرى عليه من غير شىء منه، فذلك متصرف فى ظنون الخلق، مصرَّف فى التحقيق. قال الله تعالى (وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ) «سورة الكهف، الآية:١٨» وبالله التوفيق.

القُرْب والبُعْد: أوَّل رتبة فى القرب: القربُ من طاعته، والاتصاف وفى نسخة أخرى:

والالتزام فى دوام الأوقات بعبادته. وأمَّا البعد، فهو التدنس بمخالفته، والتجافى عن طاعته.

فأوَّل البعد بعد عن التوفيق، ثم بعد عن التحقيق، بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق، قال صلى الله عليه وسلم، مخبراً عن الحق سبحانه: «ما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضته عليهم، ولا يزال العبد يتقرب إلىَّ بالنواقل حتى يحبنى وأحبه فإذا أحببته، كنت له سمعاً وبصراً، فبى يبصر، وبى يسمع... الخبر..». فقُرْب العبد أولاً قرب بإيمانه وتصديقه، ثم قرب بإحسانه وتحقيقه.

وقرب الحق سبحانه، ما يخصه اليوم به من العرفان، وفى الآخرة ما يكرِّمه به من الشهود والعيان، وفيما بين ذلك من وجوه اللطف والامتنان. ولا يكونُ تقرُّب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق. وهذه من صفات القلوب دون أحكام الظواهر والكون. وقرب الحق سبحانه، بالعلم، والقدرة عام للكافة. وباللطف والنصرة خاص بالمؤمنين، ثم بخصائص التأنيس مختص بالأولياء. قال الله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ «سورة ق، الآية:١٦»، وقال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ «سورة الواقعة، الآية:٨٥»، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ «سورة الحديد، الآية:٤»، وقال: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ «سورة المجادلة، الآية: ٧».

ومَنْ تحقق بقرب الحق، سبحانه وتعالى، فأدْوَنه دوامُ مراقبته إيَّاه، لأنَّ عليه رقيبَ التقوى، ثم رقيب الحفظ والوفاء ثم رقيب الحياء. وأنشدوا:

كأن رقيبًا منك يرعى خواطرى
وآخرَ يرعى ناظرى ولسانى
فما رمقت عيناى بعدك منظراً
يسوؤك إلا قلت قد رقعانى
ولا بدرت من فىَّ دونك لفظة
لغيرك إلا قلت قد سمعانى
ولا خطرت فى السر بعدك خطرة
لغيرك إلا عرَّجَا بعنانى
وإخوان صدق قد سئمت حديثهم
وأمسكت عنهم ناظرى ولسانى

ومـا الزهد أسلى عنهم غـيـر أننى
وجـدتك مـشـهـوداً بكل مكان

وكان بعض المشايخ يخص واحداً من تلامذته بإقباله عليه، فقال أصحابه له فى ذلك، فدفع إلى كل واحدٍ منهم طيرًا وقال: اذبحوه بحيث لا يراه آحد. فمضى كل واحد وذبح الطير بمكان خال.. وجاء هذا الإنسان والطير معه غير مذبوح؛ فسأله الشيخ، فقال: أمرتنى أن أذبحه بحيث لا يراه آحد، ولم يكن موضع إلا والحق سبحانه يراه. فقال الشيخ: لهذا آقدِّم هذا عليكم؛ إذ الغالب عليكم حديثُ الخلق، وهذا غير غافل عن الحق.

ورؤية القرب حجاب عن القرب، فمن شاهد لنفسه محلاً، أو نَفسًا، فهو ممكورٌ به. ولهذا قالوا: أوحشك الله من قربه، أى من شهودك لقربه، فإن الاستئناس بقربه من سمات العزة به، إذ الحق سبحانه وراء كل آنس. وإن مواضع الحقيقة توجب الدهش والمحو. وفى قريب من هذا قالوا:

مـحنتى فـيك أننى
مـا أبالى بمـحنتى
قـربك مـثلُ بعـدكم
فـمـتى وقت راحـتى

وكان الأستاذ أبو على الدقاق، رحمه الله، كثيراً ما ينشد:

ودادكم هـجـر، وحـبكم قِلًى
وقـربكم بعـد وسِلْمُكم حـرب

ورأى آبو الحسين النورى بعض أصحاب أبى حمزة، فقال: أنت من أصحاب أبى حمزة الذى يشير إلى القرب؟ إذا لقيته، فقل له: إن أبا الحسين النورى يقرئك السلام، ويقول لك: قرب القرب فيما نحن فيه بعد البعد.

فأما القرب بالذات، فتعالى الله الملك الحق عنه، فإنه متقدس عن الحدود؛ والأقطار، والنهاية، والمقدار، وما اتصل به مخلوق، ولا انفصل عنه حادث مسبوق به، جلت صمديته عن قبول الوصل والفصل. فقرب هو فى نعته محال، وهو تدانى الذوات. وقرب هو واجب فى نعته، وهو قرب بالعلم والرؤية. وقرب هو جائز فى وصفه، يخص به من يشاء من عباده، هو قرب الفضل باللطف.

الشَّريعة والحَقيقة:

الشريعة: أمر بالتزام العبودية. والحقيقة: مشاهدة الربوبية.

فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبول. فالشريعة جاءت بتكليف الخالق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق. فالشريعة آن تعبده، والحقيقة أن تشهده. والشريعة قيام بما آمر، والحقيقة شهود لِما قضى وقدر، وأخفى وآظهر.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ حفظ للشريعة ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إقرار بالحقيقة. واعلم أن الشريعة حقيقة مَن حيث إنها وجبت بأمره. والحَقيقة ـ أيضاً ـ شريعة، من حيث إن المعارف به سبحانه، أيضاً، وجبت بأمره.

النَفَس: ترويح القلوب بلطائف الغيوب. وصاحب الأنفاس أرق وأصفى من صاحب الأحوال. فكان الوقت مبتدئًا، وصاحب الأنفاس منتهيًا، وصاحب الآحوال بينهما. فالأحوال وسائط، والأنفاس نهاية الترقى. فالأوقات لأصحاب القلوب، والأحوال لأرباب الأرواح، والأنفاس لأهل السّرائر. وقالوا: آفضل العبادات عد الآنفاس مع الله سبحانه وتعالى. وقالوا: خلق الله القلوب وجعلها معادن المعرفة، وخلق الآسرار وراءها، وجعلها محلا للتوحيد. فكل نفس حصل من غير دلالة المعرفة وإشارة التوحيد على بساط الاضطرار فهو ميت، وصاحبه مسئول عنه.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: العارف لا يسلَم له النفَس، لآنه لا مسامحة تجرى معه، والُمحبُّ لا بدَّ له من نفَس، إذ لو لا أن يكون له نفس لتلاشى، لعدم طاقته.

الخَواطِر: خطاب يَرد على الضمائر، وهو قد يكون بإلقاء ملك، وقد يكون بإلقاء شيطان، ويكون أحاديث النفسِ، ويكون من قبل الحق سبحانه. فإذا كان من الملك فهو الإلهام. وإذا كان من قبل النفْس، قيل له الهواجس. وإذا كان من قبل الشيطان فهو الوسواس. وإذا كان من قبل الله سبحانه، وإلقائه فى القلب، فهو خاطر حق. وجملة ذلك من قبيل الكلام. فإذا كان من قبل الملك، فإنما يعلم صدقهُ بموافقة العلم، ولهذا قالوا: كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل.

وإذا كان من قبل الشيطان فأكثره يدعو إلى المعاصى. وإذا كان من قبل النفْس فآكثره يدعو إلى اتباع شهوة أو استشعار كِبْر، أو ما هو من خصائص أوصاف النفْس. واتفق المشايخ على أن من كان أكله من الحرام لم يفرق بين الإلهام والوسواس.

وسمعت الشيخ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: من كان قوته معلومًا لم يفرِّق بين الإلهام والوسواس، وأن من سكنت عنه هواجس نفسه بصدق مجاهدته نطق بيان قلبه بحكم مكابدته. وأجمع الشيوخ على أن النفس لا تصدق، وأن القلب لا يكذب. وقال

بعض المشايخ: إن نفسك لا تصدق وقلبك لا يكذب، ولو اجتهدت كل الجهد أن تخاطبك رُوحك لم تخاطبك.

وفرق الجنيد بين هواجس النفس ووساوس الشيطان بأن النفس إذا طالبتك بشىء ألحَّت.. فلا تزال تعاودك، ولو بعْدَ حين، حتى تصل إلى مرادها، ويحصل مقصودها، اللهم إلا أن يدوم صدق المجاهدة، ثم إنها تعاودك وتعاودك.

وأما الشيطان إذا دعاك إلى زلة، فخالفته بترك ذلك، يوسوس بزلة أخرى، لأن جميع المخالفات له سواء، وإنما يريد أن يكون داعياً أبداً إلى زلة ما، ولا غرض له فى تخصيص واحد دون واحد.

وقد قيل: كل خاطر يكون من المسلك فربما يوافقه صاحبه، وربما يخالفه.

فأما خاطر يكون من الحق سبحانه، فلا يحصل خلاف من العبد له.

وتكلم الشيوخ فى الخاطر الثانى، إذا كان الخاطران من الحق سبحانه، هل هو أقوى من الأول؟ فقال الجنيد: الخاطر الأول أقوى، لأنه إذا بقى رجع صاحبه إلى التأمل. وهذا بشرط العلم، فترك الأول يضعف الثانى.

وقال ابن عطاء الله: الثانى أقوى، لأنه إزداد قوة بالأول.

وقال أبو عبد الله بن خفيف، من المتأخرين: هما سواء، لأن كليهما من الحق، فلا مزية لأحدهما على الآخر. والأول لا يبقى فى حال وجود الثانى، لأن الآثار لا يجوز عليها البقاء.

علم اليَقين وعين اليقين وحق اليقين: هذه عبارات عن علوم جلية. فاليقين هو العلم الذى لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف، ولا يطلق فى وصف الحق سبحانه؛ لعدم التوقيف.

فعلم اليقين هو اليقين، وكذلك عين اليقين نفس اليقين، وحق اليقين نفس اليقين. فعلم اليقين، على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان؛ وعين اليقين ما كان بحكم البيان؛ وحق اليقين ما كان بنعت العيان.

فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف. والكلام فى الإفصاح عن هذا بحال تحقيقه يعود إلى ما ذكرناه. فاقتصرنا على هذا القدر، على جهى التنبيه.

الوَارِد: ويجرى فى كلامهم ذكر الواردات كثيرًا. والوارد: ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة، مما لا يكون بتعمد العبد، وكذلك ما لا يكون من قبيل الخواطر، فهو أيضاً وارد. ثم قد يكون وارد من الحق، ووارد من العلم.

فالواردات آعم من الخواطر، لأن الخواطر تختص بنوع الخطاب، أو ما يتضمن

معناه. والواردات تكون وارد سرور، ووارد حزن، ووارد قبض، ووارد بسط، إلى غير ذلك من المعانى.

الشّاهِد: كثيرًا ما يجرى فى كلامهم لفظ الشاهد: فلان بشاهد العلم، وفلان بشاهد الوجد، وفلان بشاهد الحال. ويريدون بلفظ الشاهد: ما يكون حاضر قلب الإنسان، وهو ما كان الغالب عليه ذكره، حتى كأنه يراه ويبصره، وإن كان غائباً عنه. فكل ما يستولى على قلب صاحبه ذكره فهو شاهده. فإن كان الغالب عليه العلم، فهو بشاهد العلم، وإن كان الغالب عليه الوجد، فهو بشاهد الوجد. ومعنى الشاهد: الحاضر، فكل ما هو حاضر قلبك فهو شاهدك.

وسئل الشبلى عن المشاهدة، فقال: من أين لنا مشاهدة الحق؟ الحق لنا شاهد. أشار بشاهد الحق إلى المستولى على قلبه، والغالب عليه من ذكر الحق والحاضر فى قلبه دائمًا من ذكر الحق.

ومن حصل له مع مخلوق تعلق بالقلب، يقال: إنه شاهده، يعنى: إنه حاضر قلبه، فإن المحبة توجب دوام ذكر المحبوب، واستيلاءَه عليه.

وبعضهم تكلف فى مراعاة هذا الاشتقاق فقال: إنما سمِّى الشاهد من الشهادة، فكأنه إذا طالع شخصًا بوصف الجمال، فإن كانت بشريته ساقطة عنه، ولم يُشغله شهود ذلك الشخص عما هو به من الحال، ولا آثرت فيه صحبته بوجه، فهو شاهد له على فناء نفسه. ومن أثَّر فيه ذلك، فهو شاهد عليه فى بقاء نفسه وقيامه بأحكام بشريته، إما شهد له أو شاهد عليه.

وعلى هذا حمل قوله صلى الله عليه وسلم: «رأيت ربى ليلة المعراج فى أحسن صورة»، أى أحسن صورة رأيتها تلك الليلة لم تُشغلنى عن رؤيته تعالى، بل رأيت المصوِّر فى الصورة، والمنشئ فى الإنشاء، ويريد بذلك رؤية العلم، لا إدراك البصر..

النَّفْس:

نَفْس الشىء فى اللغة وجودُه. وعند القوم: ليس المراد من اطلاق لفظ النفس الوجودَ، ولا القالب الموضوع. إنما آرادوا بالنفس: ما كان معلولاً من أوصاف العبد ومذمومًا من أخلاقه وأفعاله. ثم إن المعلولات من أوصاف العبد على ضربين: أحدهما، ما يكون كسبًا له كمعاصية ومخالفاته. والثانى، أخلاقه الدنيئة، فهى فى أنفسها مذمومة. فإذا عالجها العبد ونازلها، تنتفى عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق على مستمر المادة (قد يقصد العادة).

والقسم الأوَّل من أحكام النفس: ما نُهِى عنه نهى تحريم، أو نهى تنزيه.

وأما القسم الثانى من قسمى النفْس: فَسِفساف الأخلاق، والدنىء منها.

وهذا حُدُه على الجملة. ثم تفصيلها: فالكِبْر، والغضب، والحقد، والحسد، وسوء

الخلق، وقلّة الاحتمال، وغير ذلك من الأخلاق المذمومة. وأشد أحكام النفس وأصعبها توهمها أن شيئًا منها حسن، أو أن لها استحقاقَ قدر، ولهذا عُدَّ ذلك من الشرك الخفىّ.

ومعالجة الأخلاق فى ترك النفس، وكسرها، أتم من مقاساة الجوع والعطش والسهر، وغير ذلك من المجاهدات التى تتضمن سقوط القوة، وإن كان ذلك أيضًا من جملة ترك النفس، ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة فى هذا القالب، هى محل الأخلاق المعلومة.

كما أن الرُّوح لطيفة، مودعة فى هذا القالب هى محل الأخلاق المحمودة. وتكون الجملة مسخرًا بعضها لبعض، والجميع إنسان واحد.

وكون الروح، والنفس، من الأجسام اللطيفة فى الصورة، ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة. وكما يصح أن يكون البصَر محلَّ الرؤية، والأذن محل السمْع، والأنف محل الشَّم، والفم محلَّ الذَّوْق، والسميع، والبصير والشامُّ، والذائق إنما هى الجملة التى هى الإنسان، فكذلك محل الأوصاف الحميدة القلب والروح؛ ومحل الأوصاف المذمومة النفس، والنفس جزء من هذه الجملة، والقلب جزء من هذه الجملة، والحكم الاسم راجع إلى الجملة.

الرُّوح: الأرواح مختلَف فيها عند أهل التحقيق من أهل السنة. فمنهم من يقول إنها الحياة، ومنهم من يقول إنها أعيان مودعة فى هذه القوالب لطيفة أجرى الله العادة بخلق الحياة فى القالب، ما دامت الارواح فى الأبدان، فالإنسان حى بالحياة، ولكن الارواح مُودَعة فى القوالب، ولها ترقٍّ فى حال النوم، ومفارقة للبدن، ثم رجوع إليه.

وأن الإنسان هو الروح والجسد؛ لأن الله سبحانه وتعالى؛ سخر هذه الجملة بعضها لبعض. والحشر يكون للجملة. والمُثاب والمُعاقب الجملة. والأرواح مخلوقة، ومن قال بقدمها فهو مخطئ خطأ عظيمًا. والأخبار تدل على أنها أعيان لطيفة.

السِّرُّ: يحتمل أنها لطيفة مودَعة فى القالب، كالأرواح، وأصولهم تقتضى أنها محل المشاهدة، كما أن الأرواح محل للمحبة، والقلوبَ محل للمعارف. وقالوا: السِّرُّ ما لك عليه إشراف، وسر السرِّ ما لا اطلاع عليه لغير الحق. وعند القوم، على موجب مواضعاتهم ومقتضى أصولهم السر ألطف من الروح، والروح أشرف من القلب. ويقولون: الأسرارُ مُعْتَقه عن رقِّ الأغيار من الآثار والأطلال. ويُطلق لفظ "السرّ" على ما يكون مصونًا مكتومًا بين العبدِ والحق سبحانه، فى الأحوال. وعليه يُحمل قول من قال: أسرارنا بكر لم يفتضَّها وهُم واهم.

ويقولون: صدور الأحرار قبورُ الاسرار. وقالوا: لو عُرف زرِّى سِرّى لطرحته.

فهذا طرف من تفسير إطلاقتهم، وبيان عباراتهم فيما انفردوا به من ألفاظ ذكرناها على شروط الإيجاز.

هوامش القسم الثانى

١ـ لمزيد من التفاصيل، انظر: تهذيب الأسرار ص ٢٥ وما بعدها.

٢ـ تهذيب الأسرار ص ٥٥ ـ ٦٤.

٣ـ أخرجه الشيخان والإمام أحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه.

٤ـ أى: على كل من تعلق قلبه بسواه سبحانه أو التفت إلى غيره.

٥ـ أخرجه الإمام أحمد فى مسنده، والبخارى فى التاريخ، وأبو داود فى سننه عن أبى الدرداء، وكذا الخرائطى فى اعتلال القلوب عن أبى برزة، وابن عساكر عن عبد الله بن أنيس ورمز السيوطى لحسنه (الجامع الصغير ١/٥٠٠ الحديث رقم ٣٦٧٤).

٦ـ أى التعب والمجاهدة وتحمل المشاق فى رضا الله تعالى.

٧ـ أى: فى لا شىء يعود عليه بفائدة فى أخراه.

٨ـ رواه أبو نعيم فى الحلية، والديلمى فى مسند الفردوس عن عائشة رضى الله عنها مرفوعًا، ورمز السيوطى لضعفه. (الجامع الصغير ٢/ ٤٧٨، الحديث رقم ٨٣١٢).

٩ـ شاهد من الحديث القدسى الشريف يقول الله عز وجل: (أنا مع عبدى حين يذكرنى فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى، وإن ذكرنى فى ملأ، ذكرته فى ملأ خير منهم، وإن اقترب إلى شبرًا اقتربت إليه ذراعًا وإن اقترب إلى ذراعًا اقتربت إليه باعًا، فإن أتانى يمشى أتيته هرولة) رواه أحمد ٢/ ٢٥١.

١٠ـ الأحاديث القدسية ٨١.

١١ـ تهذيب الأسرار ص٤٣٤ ـ ٤٣٩.

١٢ـ كتاب اللمع، ص٤٠٩ ـ ٤٥٢.

١٣ـ خَرْ بَنْدَجٌ أو حربنده، كلمة فارسية تعني حارس الحمار.

١٤ـ نلاحظ أن النص المنقول أعلاه يورد «بادِى بلا بادِى»، والأصح لغويًا «بادٍ بلا بادٍ».

١٥ـ الرسالة القشيرية، جـ ١: ص ٢٠٠ وما بعدها.

قائمة المراجع

أولا :المراجع العربية

١. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٨٥م.

٢. إبراهيم بسيوني، الإمام القشيرى حياته وتصوفه وثقافته، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٩٢م.

٣. .... ،. نشأة التصوف الإسلامى، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ نشر.

٤. ابن العماد الحنبلى، شذارت الدهب فى أخبار من دهب، مكتبة القدسى، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

٥. ابن حجر العسقلانى، تهذيب التهذيب، طبعة حيدر آباد، الهند، ١٣٢٥م.

٦. ابن خلكان، وفيات الأعيان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.

٧. ابن عساكر، تبين كذب المفترى، طبعة ليدن، بدون تاريخ نشر.

٨. ابن عطاء الله السكندرى، النبذة فى التصوف، مخطوط رقم ٤١٣٦، دار الكتب القومية، القاهرة.

٩. .... تاج العروس وقمع النفوس، مخطوط رقم ٢٢٩٥١ ب، دار الكتب، القاهرة.

١٠. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق امين عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان،١٩٩٩م.

١١. أبو الحسن الهجويرى، كشف المحجوب، ترجمة إسماعيل ماضى أبو العزائم، دار التراث العربى للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

١٢. أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥١م.

١٣. أبو الوفا التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٩م.

١٤. . . . . ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.

١٥. أبو بكر محمد الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٩٩٢م.

١٦. أبو حفص السهروردى، عوارف المعارف، تحقيق محمد الخالدىّ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.

١٧. أبو سعيد الخراز، كتاب الصدق، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، بدون تاريخ نشر.

١٨. ....، رسائل الخراز، تحقيق قاسم السامرائى، مطبوعات المجمع العراقى، بغداد، ١٩٦٧م.

١٩. أبو طالب المكى، قوت القلوب فى معاملة المحبوب، تحقيق سعيد مكارم، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

٢٠. أبو عبد الله اليافعى، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، طبعة حيدر آباد، الهند، ١٣٣٨هـ.

٢١. أبو نصر السراج الطوسى، كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ نشر.

٢٢. أبو نعيم أحمد الأصبهانى، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٩٨٠م.

٢٣. .. . .، ذكر أخبار اصبهان، نشرة س. ديدرنج، بريل، ليدن، ١٩٣١م.

٢٤. أحمد توفيق عياد، التصوف الاسلامى تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٧٠م.

٢٥. أحمدعبد الرازق، الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٩م.

٢٦. آدم متز، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م.

٢٧. الجاحظ، البيان والتبيين، دار النهضة، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

٢٨. الجرجانى ، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م.

٢٩. الحارث المحاسبى، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م.

٣٠. الحسين بن منصور، ديوان الحلاج، تحقيق عبده وارن، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨م.

٣١. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ نشر.

٣٢. أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣م.

٣٣. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية، مطبعة مصر، ١٣٤٢هـ.

٣٤. توفيق الطويل، تراثنا العربي الإسلامي، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٧م.

٣٥. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، القاهرة، ١٩٠٤م.

٣٦. جوزيبي سكاتولين، السيمانطيقا منهج لقراءة نص صوفي، مجلة المؤتمر الدولي الثاني بعنوان «المستشرقون والدراسات العربية والإسلامية»، المنيا، مصر، ٢٠٠٦م.

٣٧. جون لاينز، علم الدلالة، ترجمة محمد عبد المحيد ماشطة وآخرين، طبع جامعة البصرة، بغداد، ١٩٨٧م.

٣٨. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي في العصر العباسي الثاني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الحادية عشر ١٩٨٤م.

٣٩. حسن البيص، المؤامرات في قصور الخلفاء العباسيين في العصرين الأول والثاني، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت ١٩٨٣م.

٤٠. خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين ، بيروت، ١٩٩٥م.

٤١. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٩م.

٤٢. رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٧٤م.

٤٣. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي "الحكمة في حذور الكلمة"، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.

٤٤. ....، تاج العارفين الجنيد البغدادي، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٤٥. شاخت بوزورث، تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٧٨م.

٤٦. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ١٩٨١م.

٤٧. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي «العصر العباسي الثاني»، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦م.

٤٨. عامر النحار، التصوف النفسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٤٩. عبد الرءوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم الصوفية، تحقيق عبد الحميد صالح، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ نشر.

٥٠. عبد الرحمن الجامي، نفحات الأنس، مطبعة دمشق، ١٩٦٨م.

٥١. عبد الرحمن السلمي، أصول الملامتية وغلطات الصوفية، تحقيق عبد الفتاح أحمد، مطبعة الإرشاد، القاهرة، ١٩٨٥م.

٥٢. ....، تسعة كتب في أصول التصوف والزهد، تحقيق سليمان إبراهيم آتش، الناشر للطباعة والنشر، بدون بلد النشر، بدون تاريخ

٥٣. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦م.

٥٤. ....، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.

٥٥. ....، شهيدة العشق الإلهي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢م.

٥٦. عبد الرحمن الحوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

٥٧. عبد الكريم السمعاني، الأنساب، دار الجنان، بيروت، ١٩٨٨م.

٥٨. عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

٥٩. عبد الكريم مجاهد، الدلالة اللغوية عند العرب، دار الضياء، الأردن، عمان، ١٩٨٥م.

٦٠. عبد الملك الحركوشي، تهذيب الأسرار، تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ١٩٩٩م.

٦١. عبد الوهاب الشعرانى، الطبقات الكبرى، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

٦٢. عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، دمشق ١٩٤٩م.

٦٣. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث العربى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨م.

٦٤. فاطمة فؤاد، السماع عند صوفية الإسلام، الهيئة العامة لكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م.

٦٥. فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، دراسة وترجمة منال اليمنى عبد العزيز، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٦٦. فريد عوض حيدر، علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٦٧. فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة،١٩٨٣م.

٦٨. فيليب حتى، تاريخ العرب، طبعة القاهرة، ١٩٥٢م.

٦٩. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية «الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها»، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكى، دار العلم للملايين، بيروت، بدون تاريخ نشر

٧٠. محمد أبى حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، دار الخير، بيروت، ١٩٩٠م.

٧١. محمد بن عبد الجبار النفرى، كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق جون آرثر آربرى، مكتبة المتنبى، القاهرة، ١٩٣٥م.

٧٢. محمد فؤاد عبد الباقى، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٦م.

٧٣. مراد وهبة، المعجم الفلسفى، دار قباء، ١٩٩٨م

ثانيا: المراجع الأجنبية

1- Al-Qushayrı, The Principles of Sufism, translated by, B. V. Schlegell, Mizan Press , Berkeley, USA , 1990.

2- Arberry, Arthur John , Khargushy's Manual of Sufism, Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, vol. 9, no. 2 , 1938.

3- De Beaurecueıl, S. De Laugıer, Khwadja' Abdullah Ansarı. Mystique Hanbalıte, Imprimerie Catholıque, Beyrouth, 1963.

4- Knysh, Alexander, Islamic Mysticim a Short History, Brill, Leiden, 2000.

5- Massıgnon, Louis, La passion de al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystıque de leIslam, 2 vols., Parıs, 1922.

6- Nicholson, Reynold Alleyne, Studies in Islamic Mysticism, University Press, Cambridge, 1989.

7- Nwyia, Paul, Trois oeuvres inedites de mystiques musulmans, Dar El-Machreq, Buyrouth, 1986.

8- Palmer, F. R., Semantıcs , 2nd Edıtion , Cambridge, 1981.

9- Roger, W. Brown (et al.), Language, Thought and Culture, edited by Paul Henle, Ann Arbor, MI ;University of Michigan Press, 1958.

10- Scattolin, Giuseppe, Love (HUBB) of God in Islamic Mysticism. A Study of Semantıc Development, MIDEO 23, Paris, 1997.

11- Schımmel, Annemarıe, Mystical Dımensions of Islam, Chapel Hill, USA, 1975.

12- Smith, Margaret, The Sufi Path of Love, Luzac, London, 1954.

13- Toshihiko, Izutsu God and Man in The Koran, The KEIO Institute of Cultural, Tokyo, 1964.

14- Trımıngham, J. Spencer, The Sufi Orders in Islam, Oxford Unıversity Press, Oxford, 1971.

15- Ullmann, Stephen, Semantıcs-an Intoductıon on The Meanıng, Blackwell, Oxford, 1962.

16- Weisgerber, Leo, Grundformen sprachlicher Weltgestaltung, Koln u. Opladen, 1963.

17- The Encyclopaedia of Islam, Brıll, Leiden, 1991.

المحتويات

الأبعاد الصوفية
عند عبد الملك الخركوشى

هذا الكتاب

قدم التاريخ الإسلامى العديد من الشخصيات المهمة فى التصوف التى أسهمت فى إثراء البُعد الروحى لجوهر الدين الإسلامى. نشأت تلك الحركة الروحية المسماة «بالتصوف» وتطورت داخل الإسلام ابتداء من القرن الأول الهجرى، واستمرت فى التطور والنمو حتى يومنا هذا. والآن ونحن فى عالم أصبحت تسيطر عليه المادية المتطرفة والكيثر من الشكليات الدينية السطحية، وتهزه العديد من التيارات الدينية المتشددة، ففى ظل هذه الظروف الصعبة يظهر لنا مدى احتياجنا إلى البعد الصوفى وقيمه الروحية العميقة لإحياء الدين وإحياء الإنسانية به.

فتقدم هذه الدراسة للقراء الكرام شخصية شبه مجهولة فى التراث الصوفى، وهى شخصية أثرت بشكل كبير التصوف الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى وهو عبد الملك الخركوشى. وهذا الكتاب هو الأول باللغة العربية عن الخركوشى. ويقارب البعد الصوفى عند الخركوشى مقاربة جديدة، فيما يعرف بالتحليل الدلالى ـ السيمانطيقا ـ ، خاصة بتحليل موضوع المحبة فيه، مع دراسة مقارنة بما جاء فى ذلك لدى
والقشيرى. فقد أنتج تطبيق هذا المنهج المتكامل نتائج جديدة فى مجال
الصوفية. وإثباتاً لذلك، أضيف فى آخر هذه الدراسة بعض النصوص الصوفية
من الخركوشى والطوسى والقشيرى، خاصة فى مجال المصطلحات الصو
يلمس القارئ الكريم التقارب والتباين بينهم.

والرجاء أن تساعد هذه الدراسة القراء الكرام فى مقاربة جديدة لنصوص
توفر للكل الكثير من القيم الروحية التى نحن فى أمس الحاجة إليها فى عص
تخاطر فيه إنسانيتنا المعولمة بفقد هوية إنسانية الإنسان، بالله التوفيق.